HAS DE CAMBIAR TU VIDA

Peter Sloterdijk

PRE-TEXTOS

HAS DE CAMBIAR TU VIDA

Sobre antropotécnica

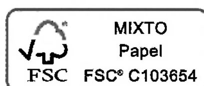
Peter Sloterdijk

Traducción de
Pedro Madrigal

PRE-TEXTOS

La traducción de esta obra ha contado con la ayuda del Goethe-Institut





Impreso en papel FSC® proveniente de bosques bien gestionados y otras fuentes controladas

Primera edición: enero de 2012
Segunda impresión: enero de 2013

Diseño cubierta: Pre-Textos (S. G. E.)

Título de la edición original en lengua alemana:
Du mußt dein Leben ändern

Luis Santángel, 10
46005 Valencia
www.pre-textos.com
Derechos exclusivos para Europa

IMPRESO EN ESPAÑA / PRINTED IN SPAIN
ISBN: 978-84-15297-54-3
DEPÓSITO LEGAL: V-78-2013

ADVANTIA, S.A. TEL. 91 471 71 00

EL PLANETA DE LOS SERES EJERCITANTES

I
LA CONQUISTA DE LO IMPROBABLE. POR UNA ÉTICA ACROBÁTICA

II
PROCEDIMIENTOS DE EXALTACIÓN

III
LOS EJERCICIOS DE LOS MODERNOS

Appamādena sampadetha
¡Esforzaos en avanzar alerta!
MAHAPARINIBBANA SUTTA, 6, 7

¡Ante todo y primero, las obras!
¡Esto es, ejercicio, ejercicio, ejercicio!
¡La «fe» que corresponda ya se incorporará luego ella sola,
estad seguros de ello!
FRIEDRICH NIETZSCHE, *Aurora*

INTRODUCCIÓN:
SOBRE EL GIRO ANTROPOTÉCNICO

Un fantasma ronda el mundo occidental, el fantasma de la religión. Por todo el territorio europeo se nos asegura que, después de una ausencia bastante larga, vuelve a estar entre los hombres del mundo moderno y que haríamos bien en contar seriamente con su nueva presencia. A diferencia del fantasma del comunismo, que en 1848, el año del *Manifiesto*, no era ningún retorno, sino algo nuevo que aparecía entre las cosas amenazantes, el fantasma actual tiene totalmente justificada su naturaleza de algo retornado. Con independencia de que ahora consuele o amenace, de que sea saludado como un espíritu bueno o bien la sombra irracional de la humanidad, su aparición y, más aún, ya su mero anuncio, crea en torno suyo, dondequiera que dirijamos la mirada, una actitud de respeto, siempre que dejemos fuera de consideración la ofensiva veraniega de los ateos de 2007, a la cual debemos dos de los panfletos más superficiales de la reciente historia intelectual, firmados por Christopher Hitchens y Richard Dawkins.[1] Las potencias de la vieja Europa se han reunido en una pomposa fiesta de bienvenida; en ella se juntan los huéspedes más dispares: el Papa y los sabios del islam, los presidentes americanos y los nuevos señores del Kremlin, todos los Metternichs y Guizots de nuestros días, los comisarios culturales franceses y los sociólogos alemanes.

En el restablecimiento de la religión en sus fueros de antaño adquiere importancia un protocolo que exige de los fascinados nuevos conversos la confesión de los errores que hasta entonces hayan cometido. Como en los días del primer merovingio, que se adhirió a la doctrina de la cruz como consecuencia

---

[1] El autor se refiere al polémico libro *God is Not Great: how Religion Poisons Everything* (2007) (trad. cast.: *Dios no es bueno: alegato contra la religión,* trad. de Ricardo García Pérez, Debate, Barcelona, 2008) de este periodista norteamericano y al béstseller del biólogo evolucionista británico Richard Dawkins *The God Delusion* (trad. cast.: *El espejismo de Dios,* trad. de Regina Hernández, Espasa-Calpe, Madrid, 2007). *(N. del T.)*

de una batalla ganada, también hoy día deben prender fuego los hijos de una Ilustración banalizada a aquello que ellos antes veneraban.[1] En esta conversión volvieron a aparecer en escena intuiciones litúrgicas ya perdidas. Que piden, de los novicios de la «sociedad» post-secular un distanciamiento público respecto a las proposiciones de crítica religiosa de los siglos ilustrados. A éstos sólo les parecía accesible la autodeterminación del ser humano a costa de que los mortales reclamasen las fuerzas desperdiciadas en el mundo ultraterreno y las emplearan en la optimización de los recursos terrenales. Para estar, por fin, en forma para el mundo de los humanos había que retirar de «Dios» una cantidad ingente de energía. En una transferencia así de fuerzas se basaba el *élan* de la época que se había dedicado en cuerpo y alma a cultivar ese singular término del «progreso». El espíritu combativo humanista llegó incluso a hacer de la esperanza un principio fundamental. El escaso condumio que mantenía a los desesperados debía convertirse en el *primum mobile* de tiempos mejores. Quien se mostraba partidario de esta primera causa elegía la Tierra como tierra donde asentarse, para realizarse en ella y sólo en ella. Desde entonces, la consigna era echar abajo los puentes que conducían a las esferas de allá arriba e invertir todas las fuerzas liberadas en una existencia profana. Si hubiera un Dios, se habría convertido en la magnitud más solitaria del universo. El éxodo desde el más allá adquirió proporciones de una huida en masa (la rala demografía actual de Europa del Este parece, en comparación, una situación de superpoblación). Otra cosa es que la amplia masa del pueblo, imperturbable ante esas ideologías de la inmanencia, se permitiera, incluso en los días triunfantes de la Ilustración, hacer sus secretas excursiones allende las fronteras.

Entretanto, han logrado la supremacía motivaciones completamente distintas. La situación viene determinada por una serie de complicadas percepciones de las oportunidades del hombre. Una Ilustración que se ha dilucidado a sí misma ha puesto de relieve sus propias paradojas, internándose en regiones donde las cosas, por citar a un conocido escritor, «se hacen complejas y tristes». De aquel impulso incondicionado hacia delante de antaño únicamente han quedado en uso reliquias cansinas. No se está ya muy lejos de que los últimos conservadores de la esperanza al estilo ilustrado vuelvan a tierra firme, como los amish de la posmodernidad. Otros eternamente progresistas siguen

[1] *Incende quod adorasti et adora quod incendisti*: de acuerdo con la *Crónica* de Gregorio de Tours, estas palabras habrían sido pronunciadas por Remigio, obispo de Reims, mientras Clodoveo I, el rey de los francos, descendía «como un nuevo Constantino» a la pila bautismal, convencido, tras la batalla de Zülpich, de la ayuda de Cristo en la victoria conseguida.

la llamada de las organizaciones no gubernamentales, que se han consagrado a la salvación del mundo. Por lo demás, los signos de la época apuntan a la revisión y a la regresión. A no pocos contemporáneos desengañados les gustaría apoyarse, sin sufrir daño ellos mismos, en quienes producen o ahuyentan sus ilusiones progresistas, como si fuera posible invocar para las ideas una especie de defensa del consumidor. El arquetipo jurídico de nuestra época, el proceso en busca de indemnización, abarca amplios sectores de la vida. ¿No se ha aprendido, en sus formas de juego americanas, cómo hay que pedir al principio sumas exorbitantes para, al final de la lucha entre abogados, encontrar un arreglo sólo medianamente satisfactorio? Los descendientes de los expulsados del cielo piensan abiertamente en exuberantes reparaciones; es más, se atreven a soñar con reparaciones que hagan época. Si se tratara de ellos, la expropiación del mundo del más allá debería ser íntegramente invalidada. Lo que más gustaría a no pocos empresarios neorreligiosos sería poner de nuevo en funcionamiento, de la noche a la mañana, como si se dejara atrás una mera recesión, las fábricas metafísicas que habían sido paradas.

¿Constituiría la Ilustración europea una crisis de forma? Sería, al menos, como un experimento en un plano inclinado y, vista en el horizonte global del mundo, una anomalía. Los sociólogos de la religión lo dicen con toda rotundidad: por doquier se siguen teniendo creencias vigorosas y únicamente entre nosotros ha sido ensalzado el estado de sobriedad frente a la embriaguez de la fe. De hecho, ¿por qué razón sólo los europeos deberían mantener una dieta metafísica, cuando el resto del mundo sigue banqueteando imperturbable en mesas ricamente abastecidas?

Permítaseme recordar que Marx y Engels habían escrito el *Manifiesto comunista* con el propósito de sustituir la leyenda de un fantasma llamado comunismo por una combativa autoafirmación de lo que era realmente el comunismo. Donde había dominado un simple miedo de fantasmas debía surgir el miedo fundado de un enemigo real de lo establecido. También el libro que presentamos aquí se dedica a la crítica de una leyenda y la reemplaza por una tesis positiva. De hecho, hemos de contraponer a la leyenda del retorno de la religión tras el «fracaso» de la Ilustración una visión más aguda de los hechos espirituales. Me propongo mostrar que una vuelta a la religión es tan poco posible como un retorno de la propia religión, por la simple razón de que no hay ninguna «religión» ni ningunas «religiones», sino únicamente sistemas, malentendidos, de prácticas espirituales, se lleven éstas a efecto en realizaciones

colectivas –tradicionalmente, la Iglesia, la Orden, la *Umma*, la *sangha*[1]– o personales, en un intercambio con el «propio Dios», con el que los ciudadanos de la modernidad tienen un seguro privado. Con ello pierde toda razón de ser la engorrosa diferenciación entre la «religión verdadera» y la superstición. Lo único que habría serían sistemas de ejercitación más o menos capaces de difundirse, más o menos merecedores de difusión. También desaparece el falso antagonismo entre creyentes e incrédulos, siendo sustituido por la diferenciación entre ejercitantes y no ejercitantes, o bien que tienen otras prácticas.

De hecho, hay algo que hoy retorna, pero la información corriente de que se trata de la religión, que se anuncia de nuevo, no puede satisfacer las demandas críticas. Tampoco se trata del retorno de una magnitud que habría desaparecido, sino de un cambio de acentuación en un *continuum* nunca interrumpido. Lo que realmente vuelve, y es merecedor de toda la atención intelectual, presenta más bien un ángulo antropológico que «religioso»; se trata, por decirlo con una palabra, del reconocimiento de lo *inmunitario* del ser humano. Tras varios cientos de años de experimentos con nuevas formas de vida ha quedado dilucidado que los hombres, indiferentemente de las circunstancias étnicas, económicas y políticas en que vivan, desarrollan su existencia no sólo en determinadas «condiciones materiales», sino también inmersos en sistemas inmunológicos simbólicos y bajo velos rituales. De ese tejido de cosas hablaremos a continuación. En el curso de la exposición se aclarará por sí mismo por qué sus telares son designados aquí con la atrevida expresión de «antropotécnicas».

El primer paso para justificar mi interés por esos temas lo querría dar recordando la conocida exigencia de Wittgenstein «de poner fin a la palabrería sobre ética». Mientras tanto, sería posible reformular mediante expresiones técnicas la parte del discurso ético que no sea pura fraseología. La labor de esa retraducción constituye, desde los años cuarenta del siglo XX –si bien siguiendo utilizando aún otro nombre–, el confuso medio donde tienen lugar los modernos «estudios de la cultura». Por un momento, el programa ético del presente había aparecido con nitidez en el campo de visión, cuando Marx y los jóvenes hegelianos articularon la tesis de que es el propio hombre el que produce al hombre. Lo que decía esta afirmación quedó, en un abrir y cerrar de ojos, des-

[1] *Sangha* es una palabra del sánscrito que puede ser traducida como «asociación», «asamblea» o «comunidad». *(N. del T.)*

figurado por otro parloteo, que hablaba del trabajo como la única acción esencial del ser humano. Pero si el hombre produce, de hecho, al hombre, no es precisamente a través del trabajo y de sus resultados concretos, como tampoco mediante el recientemente tan encomiado «trabajo del hombre en sí mismo», y menos por la «interacción» o la «comunicación», invocadas como alternativas. Eso lo hace el hombre viviendo su vida en diversas formas de ejercicio.

Defino como *ejercicio* cualquier operación mediante la cual se obtiene o se mejora la cualificación del que actúa para la siguiente ejecución de la misma operación, independientemente de que se declare o no se declare a ésta como un ejercicio.[1]

Quien hable de la autoproducción del hombre sin mencionar su configuración en la vida que se ejercita ha errado el tema desde el principio. En consecuencia, hemos de dejar prácticamente en suspenso todo lo que haya sido dicho sobre el hombre como un ser trabajador, para traducirlo en el lenguaje de la ejercitación de la vida, o de un comportamiento que se configura y acrecienta a sí mismo. Y no sólo el fatigado *homo faber* –que objetiviza el mundo según su modo de «hacer»– ha de desocupar el sitio que tenía en el centro de la escena lógica, sino que incluso el *homo religiosus*, vuelto con ritos *sub-reales* hacia el mundo del más allá, deberá aceptar la retirada que se merece. Tanto el hombre *trabajador* como el creyente son englobados en un nuevo concepto general. Ya es tiempo de desenmascarar al hombre como a un ser vivo surgido por la repetición. Así como el siglo XIX estuvo, en lo cognitivo, bajo el signo de la producción y el siglo XX bajo el de la reflexividad, el futuro debería ser presentado bajo el signo del ejercicio.

Las apuestas de nuestro juego no son bajas. Lo que está en juego en nuestro plan es nada menos que la introducción de un lenguaje alternativo, y, junto con el lenguaje, una óptica modificada en relación con un grupo de fenómenos para los cuales la tradición solía ofrecer expresiones como «espiritualidad», «devoción», «moral» «ética» y «ascesis». Si nos sale bien la maniobra, el gran

---

[1] Explicaciones sobre el concepto de *ejercicio* podrán encontrarse más tarde, en los apartados de mi escrito sobre el descubrimiento de la pedagogía [pág. 256 sigs., apartado «Antropotécnica: volver el poder de la repetición contra la repetición»], sobre la constitución del hábito [pág. 238 sigs., apartado «Del genio de la costumbre: Aristóteles y Tomás de Aquino»] o sobre el *circulus virtuosus* [pág. 407 sigs., apartado «Actuación *autoplástica*: *circulus virtuosus*»], así como en las tres primeras secciones del capítulo 12 [pág. 515 sigs., apartado «Ejercicios y ejercicios fallidos» y sigs.].

perdedor que surgirá de estos estudios será el concepto tradicional de religión, aquel desgraciado espantajo que asoma en la escenografía de la Europa moderna. Es cierto que, desde siempre, la historia de las ideas se asemeja a un asilo para conceptos deformes, y tras la marcha que haremos por las estaciones de la misma no sólo calaremos en lo que significa el concepto «religión» con respecto a su plan malogrado, un concepto cuya equivocidad sólo se ve rebasada por el hiperespantajo del término «cultura». Y luego se entenderá por qué en relación con las exposiciones aquí modificadas sería igualmente un sinsentido tomar partido por la beatería negativa presentada en nuestras latitudes desde casi dos siglos como un ateísmo de cartel, un sombrero de Gessler[1] al que saludaban con gusto los elegantes intelectuales que pasaban junto a él, no sin reivindicar para sí mismos, con ocasión de ello, el predicado de «intelectuales íntegros», u opcionalmente, de «críticos» o «autónomos». Ahora se trata de dar a todo el escenario un giro de 180 grados, hasta que se muestre bajo un nuevo ángulo, que nos ponga al corriente de lo que realmente es, el material religioso, espiritual y ético.

Las apuestas, repito, son altas. Hemos de arremeter contra una de las más crasas pseudoevidencias de la reciente historia del espíritu: contra la creencia, que ha prevalecido desde hace dos o tres siglos en Europa, en la existencia de «religiones»; más aún, contra la creencia, no probada, en la existencia de la fe. La creencia de que se da la «religión» es el elemento que, tanto hoy como ayer, ha venido uniendo a creyentes y a no creyentes. Se trata de una creencia tan imperturbable que tendría que hacer palidecer de envidia a cualquier prefecto de la Congregación romana para la Doctrina de la Fe. Lo ecuménico de estos malentendidos ha sobrevivido intacto a lo largo de los tiempos modernos. Ningún superador de la religión ha dudado de la existencia de la religión, por mucho que le discuta todos y cada uno de sus dogmas. Ningún rechazo ha presentado ante lo rechazado la cuestión de si eso que se llama «religión» lleva justificadamente tal nombre y si tiene, en cuanto tal, alguna consistencia. Sólo basándose en la costumbre de una ficción surgida en fecha relativamente reciente –no se usó antes del siglo XVII–, se puede hablar hoy día de un «retorno de la

[1] Según la leyenda, el señor feudal Hermann Gessler emplazó en Altdorf un sombrero que todo el que pasara por allí tenía la obligación de saludar, cosa que, según aparece en el drama de Schiller, Guillermo Tell no quiso hacer, por lo que fue condenado a acertar con una flecha en una manzana colocada sobre la cabeza de su hijo. *(N. del T.)*

religión».[1] La leyenda actual se fundamenta en la creencia inquebrantable en la religión como una magnitud constante y universal que puede marcharse y volver.

Mientras que el psicoanálisis ha hecho sus construcciones sobre el teorema del retorno de lo reprimido, un análisis de ideas y comportamientos como el que aquí presentamos se basaría en el teorema del retorno de lo incomprendido. Fenómenos rotativos de este tipo resultan inevitables siempre que no se haya entendido suficientemente en su especificidad algo que un día estuvo allí y que luego se ocultó, para volver de nuevo a resurgir. Únicamente se puede avanzar en el propósito de ir hasta el fundamento mismo de la cuestión si no se afirma ni se niega el objeto de la misma, sino que se comienza, más bien, con una explicación que cale hondo en el asunto. Se trata de un proyecto hacia el que enfiló una avanzadilla de investigadores del siglo XIX y comienzos del XX, si bien echando mano de medios cuya insuficiencia hace mucho que es evidente –estoy pensando en autores como Feuerbach, Comte, Durkheim y Weber–. Con todo, en sus investigaciones, las llamadas «religiones» fueron adquiriendo poco a poco, como sistemas de comportamiento ordenados según paradigmas simbólicos, contornos más precisos, pero en ningún sitio quedó formulada convenientemente la naturaleza del comportamiento «religioso» como *ejercicio* y su cimentación en procedimientos de *autoplastia.* Sólo el último Nietzsche presentó, en sus reflexiones dietológicas de la década de 1880 –piénsese en las páginas correspondientes de su escrito de autocrucifixión *Ecce homo*–, planteamientos para una doctrina de la vida basada en la ejercitación, o bien para una *ascetología* general. Por mucho que éstos hayan sido malentendidos por parte de lectores superficiales como un repliegue de la filosofía a un nivel farmacéutico,[2] quien estudie esas páginas con la atención que merecen puede descubrir en ellas las ideas seminales de una teoría general de la existencia fundada en el ejercicio.

---

[1] Edward Herbert de Cherbury (1583-1648), con sus escritos *De veritate* (1624), *De religione gentilium* y *De religione laici* (1645), puede figurar como padre fundador de lo que más tarde se llamará filosofía de la religión.

[2] Típico es, en este aspecto, Oswald Spengler, en su obra *Der Untergang des Abendlandes*, Múnich, 1979, pág. 462 (trad. cast.: *La decadencia de Occidente*, 2 vols., trad. de Manuel García Morente, RBA, Barcelona, 2005), al querer reconocer en el giro de Nietzsche hacia la conciencia del arte de la vida un síntoma del «climaterio de la cultura» (*ibid.*, pág. 459). Veía ahí un ejemplo de la decadencia que, según él, caracteriza el estadio «civilizatorio» de las culturas, en el transcurso del cual las elevadas visiones metafísicas del mundo degeneran en instrucciones de uso dirigidas al individuo en sus preocupaciones cotidianas y digestivas.

La traducción aquí propuesta de los hechos religiosos, espirituales y éticos en el lenguaje y en la óptica de una teoría general del ejercicio se entiende a sí misma como una empresa llamada a conservar la Ilustración. En ella subyace un doble interés de conservación: por un lado, se confiesa partidaria del *continuum* del aprendizaje acumulativo que llamamos Ilustración y que nosotros, la gente de la época presente, seguimos manteniendo –pese a todos los rumores de un estado de cosas «post-secular» aparecido recientemente– como el contexto de aprendizaje de los tiempos modernos, que abarca ya cuatro siglos; por otro lado, retoma el hilo, en parte ya milenario, que nos ata –dando por supuesto que estamos dispuestos a empalmar *explícitamente* con ellas– a las primeras manifestaciones del saber sobre la ejercitación y la vivificación de lo humano.

Con esto queda ya escrito cuál será la clave de todo lo que a partir de aquí se podrá leer. El adverbio «explícitamente» aplicado a los temas indicados contiene *in nuce* el libro entero. El mencionado giro de 180 grados en el escenario de la historia del espíritu no significaría otra cosa que una maniobra lógica para explicitar una serie de circunstancias que en la masa de lo transmitido por la tradición estaban allí «implícitamente», es decir, en formas replegadas y apiñadas. Si la Ilustración, en su aspecto técnico, constituye el lema programático de un progreso referido a la conciencia de la explicitación, será lícito afirmar, sin miedo a las grandes fórmulas, que el hacer explícito lo implícito constituye la forma cognitiva del destino. De no ser así, no se hubiera podido creer en ninguna época que el saber posterior tiene que ser, asimismo, el mejor, pues sobre esta suposición se basa, como es sabido, todo lo que nosotros venimos documentando, desde siglos, usando la expresión «investigación». Sólo si las «cosas» o los hechos replegados tienden, por sí mismos, a desplegarse y a hacerse más comprensibles para nosotros puede hablarse –siempre que ese despliegue se logre– de un crecimiento real del saber. Únicamente si las «materias» están dispuestas espontáneamente (o se dejan compeler a ello mediante una investigación impuesta) a surgir a la luz con una superficie ampliada y mejor iluminada se puede afirmar seriamente –con una seriedad ontológicamente enfática–: hay una ciencia *in progress*, hay logros cognoscitivos reales y expediciones. Y a través de éstas nosotros, como colectivo comprometido con la *epistéme*, nos adentramos en continentes del saber que permanecían ocultos, tematizando algo que hasta entonces no había sido tematizado, sacando a la luz cosas aún desconocidas y transformando lo oscuramente conocido en algo

expresamente sabido. De este modo incrementamos el capital cognitivo de nuestra sociedad (aquí sin comillas). En otros tiempos se hubiera dicho probablemente que el trabajo del concepto desemboca en alguna forma de «producción». Hegel fue en esto tan lejos, que llegó a explicar que la verdad es, esencialmente, un resultado, siendo por ello inevitable que sólo se encuentre al final de su drama. Allí donde ella se revela con toda su estatura, el espíritu humano estaría celebrando el *domingo* [*dies solis*] de la vida. Ya que yo no tengo intención de ocuparme aquí del significado del concepto en general y abrigo otros propósitos en relación con el concepto del trabajo, me doy por satisfecho con una tesis algo menos triunfal, pero no menos vinculante: no hay, en lo cognitivo, nada nuevo bajo el sol.

La novedad de lo nuevo tendría que ver, como hemos indicado, con el despliegue de lo ya conocido en perfiles más grandes, más claros y ricos. En consecuencia, lo nuevo no podría ser nunca absolutamente innovativo, no representando más que la continuación, con otros medios, de lo cognitivamente ya disponible. Coincidiendo así la novedad con un grado mayor de explicitación. Podemos asimismo decir que cuanto más alto sea el grado de explicitación más profundo será el posible –es más, el ineludible– grado de extrañeza del saber recientemente adquirido. Que esta mesa ha sido hecha con madera de cerezo es algo que yo, hasta ahora, he admitido como un hecho convencional. Que la madera de cerezo se compone de cosas llamadas átomos es algo de lo que yo me entero con la resignación propia de un ser cultivado, aunque los tan citados átomos sigan estando, para mí, en su valor de realidad, al mismo nivel que el polvo del cuerno de unicornio o la influencia de Saturno. Que los átomos de la madera de cerezo quedan disueltos, en una explicación ulterior, en una nebulosa de subátomos que casi no son nada es también algo que yo, como receptor final de la explicación física de las cosas, tengo igualmente que aceptar, incluso si con ello se ven vulneradas mis hipótesis sobre la sustancialidad de la *sustancia*. La última explicación me ilustra del modo más enfático que el saber posterior tiende a ser el más extraño.

En la plétora de novedades cognitivas que han visto la luz del sol de la modernidad no hay ninguna que sea comparable, ni de lejos, con la aparición y el conocimiento de los sistemas inmunológicos en la biología de finales del siglo XIX. Desde entonces nada puede seguir siendo como era en las ciencias que versan sobre las entidades integrales –los organismos animales, las especies, las «sociedades», las culturas–. Sólo con titubeos se ha empezado a entender que los llamados sistemas se convierten propiamente en sistemas, los seres vivos en

seres vivos o las culturas en culturas gracias precisamente a dispositivos de carácter inmunológico. Sólo en virtud de sus cualidades inmunitarias aquéllos ascienden al rango de unidades autoorganizadas que se conservan y reproducen en una relación constante con un mundo circundante invasivo e irritante tanto en potencia como en acto. Tales prestaciones se desarrollan de un modo especialmente impresionante en los sistemas biológicos inmunitarios –cuyo descubrimiento se remonta a las investigaciones hechas por Ilya Mechnikov y los discípulos de Robert Koch, sobre todo Paul Ehrlich, a finales del siglo XIX–. En ellas se puede leer la sorprendente idea de que ya seres vivos relativamente simples, como los insectos y los moluscos, portan en sí mismos una especie de «saber previo» de los riesgos vitales típicos de los insectos y los moluscos. Por consiguiente, los sistemas inmunitarios de este nivel pueden ser definidos como una serie de expectativas de vulneración incorporadas al propio ser y de los correspondientes programas *a priori* de defensa y reparación.

Vista bajo esa luz, la vida misma aparece como una dinámica de integración equipada con competencias autoterapéuticas o «endoclínicas» y referida a un espacio sorpresivo específico para cada especie. A ella le corresponde una competencia, tanto congénita como –en el caso de organismos superiores– adquirida por vía de adaptación, para hacer frente a vulneraciones e invasiones que le salen al paso en el entorno fijo que le ha sido adjuntado o en el mundo circundante conquistado. Tales sistemas inmunitarios podrían ser igualmente descritos como prefiguraciones organísmicas de algún sentido de la transcendencia: gracias a la eficiencia, continuamente a punto de intervenir, de estos resortes, el ser vivo se confronta activamente con lo para él potencialmente deletéreo, contraponiéndole la facultad de superación que tiene su propio cuerpo. A causa de tales prestaciones, los sistemas inmunitarios de este tipo han sido comparados con una «policía corporal» o una tropa encargada de la defensa de sus fronteras. Pero dado que ya en este nivel se trata de la estipulación de un *modus vivendi* frente a poderes ajenos e invisibles –y además, en cuanto tales pueden ser letales, frente a poderes «superiores» y «terribles»–, encontramos aquí una etapa previa del comportamiento que, en contextos humanos, suele ser designado como algo religioso o espiritual. Para cada organismo el mundo circundante es su transcendencia, y cuanto más abstracto e ignoto sea el peligro dimanante del entorno tanto más transcendente se le aparece.

Cada gesto de «mantenerse dentro» de lo abierto, por decirlo con Heidegger, incluye ese estar previamente preparado del sistema del ser vivo para el encuentro con poderes irritativos e invasivos potencialmente letales. «Con todos

sus ojos mira la criatura / lo abierto», establece Rilke al principio de la octava de las *Elegías de Duino*; la propia vida sería un éxodo, que confronta su interior con el entorno. La tracción hacia lo abierto ocurre, en el mundo de la evolución, en diversos grados: aunque prácticamente todos las organismos o seres integrales transcienden los espacios sorpresivos y conflictivos de primer grado que les han sido, respectivamente, adjuntados como sus entornos (hasta las plantas lo hacen, cuánto más los animales), únicamente una minoría –por lo que sabemos, sólo los hombres– logran hacer un movimiento de transcendencia de segundo grado. Gracias a éste, el entorno estricto rebasaría sus límites y se convertiría en *mundo*, como algo integrado por lo manifiesto y lo latente. El segundo paso es obra del lenguaje. Éste no sólo alza la «casa del ser», expresión que Heidegger sacó de lo que dicen los animales de Zaratustra, que reprochan al *convaleciente*: «eternamente se vuelve a construir de nuevo la casa del ser»; el lenguaje sirve también de vehículo a las propias tendencias a huir de casa con las que el hombre se enfrenta, gracias a sus *excedentes* internos, a lo abierto. No es necesario explicar por qué aparece, en este segundo grado de transcendencia, el parásito más antiguo del mundo: el mundo del más allá.

Renuncio a indicar ya desde ahora las consecuencias de estas reflexiones para el ámbito de lo humano. De momento es suficiente constatar que la continuación de la evolución biológica en lo social y en lo cultural lleva a una categoría superior de los sistemas inmunológicos. Tenemos razones para no contar en el hombre con un único sistema inmunitario, el biológico, el cual, estando como está en el aspecto evolutivo en primer lugar, en la historia de los descubrimientos humanos se encontraría, sin embargo, en el último. En la esfera humana existen no menos de tres sistemas inmunitarios, los cuales trabajan superpuestos, con un fuerte ensamblaje cooperativo y una complementariedad funcional. Sobre el sustrato biológico, en gran parte automatizado e independiente de la conciencia, se han ido desarrollando en el hombre, en el transcurso de su desarrollo mental y sociocultural, dos sistemas complementarios encargados de una elaboración previsora de los daños potenciales: por un lado, un sistema de prácticas socio-inmunitarias, especialmente las jurídicas o las solidarias, pero también las militares, con las que los hombres desarrollan, en la «sociedad», sus confrontaciones con agresores ajenos y lejanos y con vecinos ofensores o dañinos;[1] por otro lado, un sistema de prácticas simbólicas, o bien

[1] Sobre el «sistema jurídico como sistema inmunitario del sistema social» *cf.* Niklas Luhmann, *Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie*, Fráncfort, 1984, pág. 509 sig. (trad. cast.: *Sistemas sociales: lineamientos para una teoría general*, trad. de Silvia Pappe, Brunhilde Erker, Javier Torres, Anthropos, Barcelona, 1998).

psico-inmunológicas, con cuya ayuda los hombres logran, desde tiempos inmemoriales, sobrellevar más o menos bien su vulnerabilidad ante el destino, incluida la mortalidad, a base de antelaciones imaginarias y del uso de una serie de armas mentales.[1] Es irónico en estos sistemas el que sean susceptibles de recibir una explicación de su lado oscuro, aunque existan, desde el principio, como algo dependiente de la conciencia y se tengan por magnitudes autotransparentes. No funcionan a espaldas de los sujetos, sino incrustados por completo en su comportamiento intencional; no obstante, es posible que entendamos ese comportamiento mejor de como es entendido por sus propios ingenuos agentes. Y porque esto es así es posible una ciencia de la cultura, y la ciencia de la cultura es necesaria porque el trato no ingenuo con los sistemas inmunitarios simbólicos se ha convertido hoy día en una condición de supervivencia de las propias «culturas».[2]

Como es natural, nosotros nos ocuparemos en este libro sobre todo de las manifestaciones del tercer nivel inmunitario. Reúno materiales para la biografía del *homo immunologicus*, dejándome guiar por la hipótesis de que es especialmente aquí donde se ha encontrar el entramado de donde surgen las antropotécnicas. Entiendo, con esta última expresión, los procedimientos de ejercitación, físicos y mentales, con los que los hombres de las culturas más dispares han intentado optimizar su estado inmunológico frente a los vagos riesgos de la vida y las agudas certezas de la muerte. Sólo cuando estos procedimientos sean captados dentro de un amplio cuadro de los «trabajos del hombre en sí mismo» se podrán evaluar los más recientes experimentos de las técnicas genéticas, a las cuales se quiere limitar, en el debate actual, el concepto de «antropotécnica» reacuñado en 1997.[3] Lo que yo tengo que decir, desde mi punto de vista actual, sobre este tema iré incorporándolo *ad hoc* en el transcurso de mi exposición. La tendencia de mi toma de posición puede leerse ya en el título del presente libro: quien repare en que en él se dice *¡Has de cambiar* tu *vida!*,

---

[1] Con problemas de este tipo se ve confrontada, entre otras, la nueva ciencia de la psicoinmunología, que se ocupa del ensamblaje de varios sistemas de mensajeros químicos (sistema nervioso, sistema hormonal, sistema inmunitario).

[2] Sobre el significado de supervivencia de la ciencia de la cultura en el contexto global puede verse el capítulo «Perspectiva. El imperativo absoluto», pág. 563 sigs.].

[3] *Cf.* Peter Sloterdijk, *Regeln für den Menschenpark*, Basilea, 1997, Fráncfort, 1999 (trad. cast.: *Normas para el parque humano*, trad. de Teresa Rocha Barco, Siruela, Madrid, 2000). Por lo demás, el concepto ya estuvo en uso durante los años heroicos de la Revolución rusa; se lo puede buscar en el volumen III de la Gran *Enciclopedia Soviética* de 1926, donde designaba, ante todo, las posibilidades, especulativamente anticipadas, de manipulaciones biotécnicas en la sustancia hereditaria humana.

no *¡Has de cambiar* la *vida!*, habrá entendido ya a la primera vuelta de qué se trata.[1]

El héroe de esta historia, el *homo immunologicus*, que ha de dar una armadura simbólica a su vida, con todos sus peligros y sus *excedentes*, es el hombre que lucha consigo mismo, preocupado por su propia forma. Lo caracterizaremos más de cerca como el hombre ético, o mejor dicho, el *homo repetitivus*, el *homo artista*, el hombre inmerso en el *training*. Ninguna de las teorías corrientes sobre el comportamiento y la acción humanos estaría en condiciones de captar al hombre como ser que se ejercita; al contrario, llegaremos a entender cómo las teorías hasta ahora vigentes tenían, sistemáticamente, que hacerlo desaparecer, con independencia de que distribuyesen el campo observado en trabajo e interacción, o en comportamiento y comunicación, o bien en vida activa y vida contemplativa. Con un concepto de ejercicio ampliamente fundamentado en la antropología tendremos por fin a mano un instrumento para tender un puente en el abismo –metodológicamente, se presupone que insuperable– entre los fenómenos inmunitarios biológicos y culturales, es decir, entre, por un lado, los procesos naturales y, por otro, las acciones específicamente humanas.

Se ha afirmado con bastante frecuencia, en interminables discusiones sobre la diferencia entre los fenómenos naturales y culturales –y sobre los métodos de su investigación científica–, que entre una esfera y otra no hay pasajes directos abiertos. Pero el postulado de un paso directo ente los dos representaría un embrollo superfluo, por el que uno no debiera dejarse desconcertar. Persisten en él, de forma significativa, sobre todo quienes reclaman para las llamadas aquí, en este país, ciencias del espíritu, una reserva protegida por cercas metafísicas. No pocos defensores del mundo del espíritu quieren excavar lo más profundamente posible la zanja que se abre entre los sucesos naturales y las obras producto de la libertad, llegando, si es necesario, hasta las simas de un dualismo ontológico, y todo supuestamente para proteger las colonias de la Corona de lo espiritual de los asaltos naturalistas. Ya veremos qué se ha de opinar al respecto.

En realidad, el pasadizo entre la naturaleza y la cultura, y viceversa, se ha encontrado, desde siempre, completamente abierto. Va a través de un puente fácil de cruzar: la vida como ejercicio. Los hombres se han comprometido en

[1] La antítesis aquí pertinente entre automejora y mejora del mundo es explicada más tarde, en la parte III del libro, donde se habla de la creciente alienación del imperativo *metanoético* en la modernidad.

su construcción, desde sus inicios o, mejor dicho, sólo hay seres humanos desde que se emplean en la construcción de ese puente. El hombre es el ser vivo *pontifical* que, desde los estadios más tempranos de su evolución, tiende arcos aptos para ser transmitidos por la tradición entre la cabeza de puente de la corporeidad y la de los programas culturales. La naturaleza y la cultura estarían unidas, de antemano, por un amplio espacio de en medio, de prácticas corporeizadas, donde encuentran su sitio las lenguas, los rituales y el manejo de la técnica, en tanto estas instancias materializan las formas universales de un conjunto de artificios automatizados. Tal zona intermedia constituye una región pródiga en formas, variable y estable, que provisionalmente puede ser designada con suficiente claridad mediante expresiones convencionales como educación, usos, costumbres, conformación de hábitos, entrenamientos y ejercicios, sin tener que esperar a los representantes de las «ciencias humanas», los cuales siembran, con el ruido de su cultura, el desconcierto, para cuya disolución luego ofrecen sus servicios. En este «jardín de lo humano» –por recordar una fórmula lograda, y no física, del físico Carl Friedrich von Weiszäcker–[1] encontrarán su temática las investigaciones que siguen. Los jardines son recintos cercados donde coinciden plantas y artificios. Constituyen «culturas», en un sentido no comprometido de la expresión. Quien se adentre en los jardines de lo humano se topa con potentes estratos de acciones reguladas, internas y externas que presentan una tendencia propia de sistemas inmunitarios ubicados sobre sustratos biológicos. Frente a la crisis mundial de las culturas, en la que hay que incluir también los fantasmales episodios neo-religiosos mencionados al principio, sería un placer más que académico poner la explicación de lo que es esa región en el orden del día de los Parlamentos de la civilización.[2]

Es imposible que un estudio, como éste, sobre la antropología del ejercicio pueda hacerse libre de compromiso y de forma imparcial. Esto se deriva de la circunstancia de que todo discurso sobre «el hombre» acaba por transcender, más pronto o más tarde, los límites de la simple descripción, persiguiendo metas normativas, sean éstas puestas o no al descubierto. En ninguna

---

[1] Carl Friedrich von Weiszäcker, *Der Garten des Menschlichen. Beiträge zur geschichtlichen Anthropologie*, Múnich, 1978.

[2] Sobre un parlamentarismo ampliado véase Bruno Latour, *Making Things Public. Atmospheres of Democracy*, Karlsruhe, 2005, así como *Das Parlament der Dinge. Für eine politische Ökologie*, Fráncfort, 2001. Sobre el programa general de cómo civilizar culturas, *cf.* Bazon Brock, *Der Barbar als Kulturheld*, Colonia, 2002.

época pudo verse esto con mayor claridad que por los tiempos de la primera Ilustración europea, cuando la antropología emergía de la pila bautismal como la originaria «ciencia burguesa». Fue entonces cuando la ciencia sobre el hombre empezó a anteponerse, como paradigma moderno de la filosofía, a las disciplinas tradicionales de la lógica, la ontología y la ética. Quien se inmiscuyera en el debate sobre el hombre lo hacía para hacer valer –de una forma «progresista»– la ecuación entre el ciudadano y el hombre, queriendo eliminar a los nobles como secesionistas de la humanidad o intentando elevar a la humanidad en su conjunto a la condición nobiliaria, o bien retratando al ser humano –de un modo «reaccionario»– como al animal del pecado original, corrompido y lábil, al que, por su propio interés, lo mejor es no dejarle nunca de la mano de los maestros encargados de corregirle, de sus *correctores*, por decirlo en lenguaje medieval.

La insuperable parcialidad de la teoría antropológica aparece íntimamente entrelazada con la naturaleza del objeto de su estudio. Pues por mucho que el discurso general sobre «el hombre» esté imbuido de un *páthos* igualitario–trátese de la igualdad real o afirmada de los hombres ante la herencia biológica de la especie o de la igualdad de valor de las culturas ante el tribunal que decide sobre lo digno de sobrevivir–, tendrá que contar siempre con el hecho de que los seres humanos están sujetos, ineludiblemente, a tensiones *verticales*, en todas las épocas y en todos los espacios culturales. Allí donde se tope con seres humanos se verá que éstos aparecen encapsulados en determinados campos de prestaciones y clases que tienen que ver con su *status*. Incluso el observador externo no puede librarse del todo del carácter vinculante de tales fenómenos jerárquicos, por mucho que se empeñe en poner entre paréntesis los ídolos de su propio linaje. Es totalmente evidente que hay determinados meta-ídolos cuya autoridad se hace valer y que abarcan culturas diversas; se trata, evidentemente, de los universales que determinan el papel de las prestaciones sociales, del reconocimiento del *status* correspondiente y de la excelencia, universales de los que nadie puede emanciparse, tanto en lo propio como en lo ajeno, sin caer en la posición del bárbaro.

Es una fatalidad que sea el término «bárbaro» el que nos suministre la contraseña que nos franquea el acceso a los archivos del siglo XX. Esta expresión designaría al despreciador del rendimiento, al vándalo, al negador del *status*, al iconoclasta, al rechazador del reconocimiento de todo tipo de reglas de *ranking* y jerarquía. Quien quiera entender el siglo XX no ha de perder nunca de vista este factor de la barbarie. Fue y ha seguido siendo algo típico de tiempos mo-

dernos recientes admitir ante el gran público la existencia de una alianza entre la barbarie y el éxito; al principio, más bajo la forma de un imperialismo tramposo, hoy día tras los disfraces de una vulgaridad invasiva, que, vehiculada a través de la cultura popular, se adentra en prácticamente todos los campos. El hecho de que la posición bárbara en la Europa del siglo XX sirviera temporalmente de poste indicador incluso entre los representantes de la alta cultura –hasta llegar a un mesianismo de la incultura, y, aún más, a la utopía de un nuevo comienzo desde la *tabula rasa* de la ignorancia–, ilustra las proporciones de la crisis de civilización que este continente ha experimentado en los últimos ciento cincuenta años, incluida la revolución cultural hacia abajo que atraviesa en nuestras latitudes el siglo XX y proyecta sus sombras sobre el siglo XXI.

Dado que las páginas que siguen tratan de la vida como ejercicio, conducen, en correspondencia con su objeto, a una expedición hacia el universo poco investigado de las tensiones *verticales* del hombre. El Sócrates platónico había descubierto este fenómeno para la cultura occidental cuando dijera, *expressis verbis*, que el hombre es el ser que potencialmente es «superior a sí mismo».[1] Yo traduzco esta indicación por la observación de que todas las «culturas», «subculturas» o todos los «escenarios» están construidos sobre diferencias-guía con cuya ayuda el campo de las posibilidades de comportamiento humano se ve subdividido en clases polarizadas. Así, las «culturas» *ascéticas* [en el sentido primitivo de la palabra] conocen la diferencia directriz o diferencia-guía de lo perfecto *versus* lo imperfecto, las «culturas» *religiosas* la de lo sagrado *versus* lo profano, las aristocráticas la de noble *versus* villano, las militares la de valiente *versus* cobarde, las políticas la de poderoso *versus* el privado de poder, las administrativas la de superior *versus* subordinado, las atléticas la de excelencia *versus* medianía, las económicas la de abundancia *versus* carestía, las cognitivas la de saber *versus* ignorancia, las sapienciales la de iluminación *versus* ceguera.[2] Lo que estas diferenciaciones directrices tienen siempre en común es la toma de partido por el primer valor de los dos indicados, que en el campo co-

[1] Véase acerca de esto pág. 217 sigs., apartado «Ser superior a sí mismo».

[2] Véase sobre esto Thomas Macho, «*Neue Askese? Zur Frage der Aktualität des Verzichts*», en *Merkur*, LIV (1994), cuaderno 7, Stuttgart, 1994, págs. 583-593, donde respecto a la poderosa alternativa entre la saciedad y el hambre en la historia de la cultura se explica la diferencia conductora de lo lleno *versus* lo vacío.

rrespondiente funciona como un *atractor,*[1] mientras que al otro polo de la alternativa le compete la función de un valor de repulsión o una magnitud de esquivamiento.

Lo que yo llamo aquí *atractores* son, por sus efectos, magnitudes direccionales de tensiones verticales, que en los sistemas psíquicos se encargan de la orientación. La antropología, si no quiere estar, con su discurso, al margen de los vectores esenciales de la *conditio humana*, no debe seguir dejando fuera de su consideración la realidad de tales magnitudes. Sólo a partir de la percepción de las fuerzas de tracción dispuestas «desde arriba» se puede hacer comprensible por qué y en qué formas el *Homo sapiens* –que los paleontólogos nos ofrecen hasta la zona donde empiezan su cometido las ciencias del espíritu– ha podido desarrollarse y convertirse en el animal de tendencias ascendentes que nos describen, más o menos al unísono, los hallazgos de los historiadores de las ideas y de los descubridores del mundo. Allí donde se encuentre a miembros del género humano éstos revelan, por doquier, los rasgos de un ser condenado a fatigas *suprarrealistas*. Quien busque hombres encontrará acróbatas.

La referencia al pluralismo de las diferenciaciones directrices no sólo nos debe hacer reparar en las condiciones de explotación de las diversas «culturas» o de los distintos «escenarios». Tal pluralismo sugiere también una explicación sobre el modo como en la historia de las «culturas», sobre todo en las fases más candentes y creativas de las mismas, se ha podido llegar a superposiciones y mezclas de sectores que al principio estaban separados, así como a inversiones de signos axiológicos y entrecruzamientos de disciplinas, a fenómenos, con ello, que subyacen en formas de espiritualidad y civilización que siguen ejerciendo una tracción hasta hoy día. Dado que las citadas diferenciaciones directrices pueden emigrar de su campo originario para incrustarse con éxito en zonas ajenas, hay una serie de oportunidades espirituales que nos continúan fascinando aún como posibilidades superiores y supremas de la humanidad, por ejemplo: una definición no económica de la riqueza, una definición no aristocrática del noble, una definición no atlética de un rendimiento de primera clase, una definición no señorial de lo superior, una definición no ascética de la perfección, una definición no militar de la valentía, una definición no beata de la sabiduría y de la fidelidad.

---

[1] Un *atractor*, en la teoría de la complejidad, es el patrón que vemos si observamos el comportamiento de un sistema durante un tiempo. Cuando lo hemos descubierto, decimos que este patrón es un *atractor*, es decir, una especie de imán que *atrae* al sistema hacia ese comportamiento. Hay *atractores* que acercan al sistema a su funcionamiento óptimo y otros que lo alejan del mismo. *(N. del T.)*

Para acabar estas observaciones preliminares quisiera añadir alguna palabra más, que pueda ser útil, sobre la *parcialidad* del presente libro y hacer una advertencia acerca de un malentendido fácil de comprender. Las investigaciones que siguen parten de sus propios resultados: dan testimonio de la experiencia de que hay objetos que no permiten ninguna *epokhé* completa a quien los comente y ninguna retirada a una neutralidad de intereses, si bien los signos empleados se sustentan en una teoría, y esto conlleva, por tanto, el abstenerse de prejuicios, caprichos y obsesiones. Aquí tenemos que vérnoslas con un objeto de estudio que no deja en paz al que lo analiza. No sería acorde con el tema que el autor quisiera ocultarse del todo tras la cerca de la falta de intenciones. La propia materia tratada envuelve a sus adeptos en una ineludible autorreferencialidad, al poner ante sus ojos el carácter de *ejercicio* –el ejercicio «*ascético*», que pide formas y moldea hábitos– de su propio comportamiento. En su ensayo sobre las luchas de los dioses que subyacen en el antiguo teatro dionisíaco, el joven Nietzsche había anotado: «¡Ah! ¡El encanto de estas luchas es que el espectador de ellas tiene también que librarlas!».[1] De forma análoga, un estudio antropológico de la vida en ejercicio sufre la infección de su objeto. Con el trato de prácticas, ascesis y ejercicios diversos, sean éstos declarados o no como tales, el teórico topa, inevitablemente, con su propia forma de ser, más allá de toda afirmación y negación.

Esto mismo vale para el fenómeno de las tensiones verticales, sin las cuales no existe ningún ejercicio intencionado. Respecto a tensiones de este tipo, el teórico no podrá hacer nada para apartar su propia parcialidad. El estudio antropológico considera el verse afectado por el tema mismo que se trata como un signo de su orientación filosófica. De hecho, la filosofía presenta un modo de pensar acuñado por la forma más radical del *prejuicio*: la pasión del ser-en-el-mundo. Exceptuando a los profesionales de la filosofía, prácticamente cualquiera experimenta que desde un punto de vista filosófico carece de interés todo lo que lo que sea la representación de esa pieza pasional. Para designar la globalidad de estas ocupaciones absorbentes del ser humano hay antropólogos culturales que proponen la hermosa expresión *deep play.* Desde la perspectiva de una teoría sobre la vida basada en el ejercicio habría que completar esto con lo siguiente: las representaciones profundas son las impulsadas desde las alturas.

---

[1] Friedrich Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*, KSA, I, Múnich, 1980, pág. 102. (trad. cast.: *El nacimiento de la tragedia*, trad. de Andrés Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 2000).

Finalmente diremos algo sobre el aviso del malentendido del que yo aseguré que es fácil de aclarar. Deriva de la circunstancia de que actualmente gran número de interesados en lo «religioso» participe en una movilización de amplias proporciones de signo antinaturalista, con cuya ayuda deben ser rechazados los conceptos generales, tanto los presuntos como los que, de hecho, son así, de las ciencias reduccionistas en lo que respecta a los sagrados recintos de lo cualitativamente vivido y sentido. Se entiende enseguida cómo los argumentos contra el naturalismo están al servicio de la temprana defensa de las reservas de la fe. Quien encaje lo vivido en un castillo interior que no podrá ser conquistado por los *sarracenos* científicos ni de hoy ni de mañana puede creer, de momento, que ya ha hecho lo suficiente para poner bajo custodia filosófica esos bienes tan sensibles. Con ello se verían asegurados, si no los contenidos mismos de la fe, sí los condicionamientos de la posibilidad de creer. Lo que se reprocha, generalmente con razón, al naturalismo –representado hoy día sobre todo por neurólogos intrépidos– es su tendencia, establecida de antemano por aquéllos, a tratar los hechos de la conciencia en un estado de alienación funcional y de reflexión exterior, sin poder hacer justicia a lo recalcitrantes que son determinados contenidos, como los que aparecen desde la perspectiva de la primera persona del singular.

Dirigiéndome hacia aquellos que barajan estas figuras conceptuales,[1] me gustaría aclarar que las investigaciones que siguen no están al servicio, en su contenido nuclear, ni de intereses naturalistas ni de intereses funcionalistas, aunque me parezca deseable, incluso desde el lado del espíritu, la salvaguardia de la posibilidad de conectar con resultados de estudios de ese género, especialmente en el ya mencionado aspecto inmunológico. Si en mi plan se llega en algún momento a un extrañamiento o a una descripción esporádicamente nueva y provocadora de los objetos tratados, no será porque haya arrimado a los mismos lógicas ajenas, tal como se observa, por ejemplo, cuando neurocientíficos hablan de cristología[2] o genetistas del ADN de los monoteístas.[3] El extrañamiento que se deriva de mis ejercicios teóricos, en el caso de que se sienta como tal, se explica exclusivamente por una serie de traducciones internas, gracias a las cuales es explicitado el lenguaje interior de la antropotécnica en los

[1] Ejemplar es, en este aspecto, Heinz-Theo Homann, *Das funktionale Argument. Konzepte und Kritik funktionslogischer Religionsbegründung*, Paderborn, 1997.

[2] Véase Detlef Linke, *Religion als Risiko. Geist, Glaube und Gehirn*, Rowohlt, 2003.

[3] *Cf.* Dean Hamer, *Das Gottes-Gen. Warum uns der Glaube im Blut liegt*, Múnich, 2006, pág. 207 sig.

propios sistemas espirituales. El aquí llamado lenguaje interior ya está contenido, como se puede mostrar, en los innumerables sistemas de prácticas codificados como «religiosos» o éticos, de manera que el empeño de hacer explícito tal lenguaje no trae consigo ninguna filtración extraña al tema. Con su ayuda se vuelve a decir, una vez más, con un lenguaje alternativo aquello que las Sagradas Escrituras y otros venerables Códigos antiguos dicen por sí mismos. La repetición, sumada a la traducción y a la generalización, daría como resultado, a fin de cuentas, alguna clase de esclarecimiento. Si hay algo parecido a un *progress in religion* éste sólo podrá manifestarse como una explicitación.

EL PLANETA DE LOS SERES EJERCITANTES

1
EL MANDATO DE LA PIEDRA. LA VIVENCIA DE RILKE

Empiezo por aducir un ejemplo de la estética, a fin de dilucidar el fenómeno de las tensiones *verticales* y su importancia para la reorientación de la existencia confusa del hombre moderno: se trata del famoso soneto de Rainer Maria Rilke *Torso arcaico de Apolo*, que inaugura la Parte II del ciclo de poemas reunidos en *Die Neuen Gedichte*,[1] datado en 1908. Arrancar de un texto poético parece oportuno –prescindiendo ahora del hecho de haber sacado de ese texto el título del presente libro– porque un texto así corre menos peligro, por su pertenencia al ámbito del arte, de provocar aquellos reflejos antiautoritarios que hoy día casi necesariamente se producen al contacto con algo dicho dogmáticamente o anunciado desde lo alto. «¡Pero qué significa ya, en los tiempos que corren, alto!» En la creación estética, y únicamente en ella, hemos aprendido a exponernos a una forma de autoridad no esclavizante, a una experiencia no represiva de una diferencia de rango. La obra de arte nos puede «decir» algo incluso a nosotros, a quienes nos hemos evadido de la forma, ya que es del todo evidente que ella no encarna ninguna intención de cohibirnos. «*La poésie ne s'impose plus, elle s'expose.*»[2] Lo que se ha expuesto a sí mismo y se ha mantenido a salvo en la prueba adquiriría una autoridad que no se ha arrogado. En el espacio de la simulación estética, que es, al mismo tiempo, el espacio donde se pone en juego en serio el logro y el fracaso de la creación artística, puede actuar una superioridad de las obras que no hace pesar su poder sobre quienes las observan, los cuales, por lo demás, se cuidan, con una gran susceptibilidad, de no tener a ningún señor por encima, ni antiguo ni nuevo.

[1] Trad. cast.: *Nuevos poemas*, trad. de Federico Bermúdez-Cañete, Hiperión, Madrid, 1991. *[N. del T.]*

[2] Paul Celan, en *Gesammelte Werke*, en 7 vols., vol. III, Fráncfort, 1983, pág. 181 (trad. cast.: *Obras completas*, trad. de José Luis Palazón, Trotta, Madrid, 1999).

El poema rilkeano del *Torso* resulta especialmente apropiado para plantear la cuestión de la fuente de la autoridad, al constituir un experimento sobre el dejar-se-decir-algo. Como se sabe, Rilke, bajo la influencia de Auguste Rodin, al que entre 1905 y 1906 había ayudado como secretario privado en Meudon, se había apartado de la forma de poetizar modernista y de la atmósfera sensiblera de sus primeros años, para perseguir una concepción artística más fuertemente determinada por la «primacía del objeto». El *páthos* protomoderno de ceder el paso al objeto sin retratarlo «según el natural», a la manera de los antiguos maestros, condujo a Rilke al concepto del poema-cosa, y, con ello, a una nueva respuesta, de momento convincente, a la cuestión sobre la fuente de la autoridad estética y ética. A partir de ahora deben ser las propias cosas –o mejor dicho, esta cosa singular y actual que se vuelve hacia mí al reclamar totalmente mi mirada– la fuente de donde emana toda la autoridad. Esto sólo sería posible porque el ser-cosa no debe ahora significar sino el tener algo que decir.

Rilke lleva a efecto, en su campo y con sus medios, una operación que, filosóficamente hablando, podría traducirse como una «transformación del ser en mensajero» (dicho vulgarmente un *linguistic turn*). «El ser que puede ser entendido es lenguaje», dirá Heidegger, lo cual implica, a la inversa, la tesis de que el lenguaje que sea abandonado por el «ser» se convierte en mera palabrería. Cuando, y sólo cuando, el ser se recoge en cosas privilegiadas y, dando un rodeo por esas cosas, se dirige a nosotros hay motivo para la esperanza de escapar a la tumescente arbitrariedad, tanto en lo estético como en lo filosófico. Frente a la inflación galopante del parloteo, fue una esperanza así la que tuvo que atraer hacia su bando a numerosos artistas y «gente de espíritu» en torno a 1900. En medio de los tratos omnipresentes con las señales prostituidas, el poema-cosa pudo abrir una perspectiva a la posibilidad de un retorno a experiencias sensoriales dignas de crédito. Lo pudo hacer al vincular al lenguaje con el estándar oro del que hacían partícipe las propias cosas. La autoridad debe brillar allí donde quede descartada la arbitrariedad.

Es obvio que no cualquier entidad puede ser promocionada al rango de *cosa*; de ser así, todo lo que se habla, y hasta el huero parloteo, se extendería del ámbito humano al de los propios objetos. Rilke privilegia dos categorías de «entes» –por decirlo con el lenguaje apergaminado de la filosofía– que vienen al caso en esta alta tarea de ser cosas-mensaje, a saber, los artísticos y los seres vivos, recibiendo estos últimos su característica especial de los primeros, de modo que es como si los animales fueran las obras de arte supremas del ser prehuma-

no. A estas dos clases de entes les sería inherente una energía de mensaje que no se activa por sí sola, sino que necesita del poeta como descodificador y transmisor. En eso se funda la complicidad entre la cosa que nos habla y la poesía rilkeana, de modo similar a como, sólo un poco más tarde, las cosas conspirarán, en Heidegger, con el «decir» de una filosofía meditabunda que ya no quiere ser una mera disciplina de escuela.

Con estas indicaciones, un poco apresuradas, hemos circunscrito un marco donde nosotros podremos intentar hacer una breve lectura del poema del *Torso de Apolo.* Parto del supuesto de que el torso del que se habla en el soneto debe encarnar, en el sentido eminente de la expresión, lo que es una «cosa», y, por cierto, justamente porque no representa más que el resto de una escultura completa. Por la biografía de Rilke sabemos que su estancia en los talleres de Rodin le aportó la vivencia de cómo las modernas artes plásticas habían avanzado hasta convertirse en una especie de torso autónomo.[1] La mirada del poeta sobre el cuerpo mutilado no tendría, por ello, nada que ver con el romanticismo de lo fragmentario y las ruinas del siglo pasado, sino con la apertura del arte moderno a un concepto de objeto que se dice a sí mismo con autoridad y de cuerpo que se revela a sí mismo con una potencia plena.

TORSO ARCAICO DE APOLO

No conocimos su cabeza inaudita,
donde maduraba el globo del ojo. Pero
su torso sigue ardiendo como un candelabro,
en el que se mantiene y brilla, sólo que reducida,

su contemplación. Si no, no podría deslumbrarte
la proa de su pecho, ni podría ir
en el leve contoneo de su cadera una sonrisa
hacia aquel centro de procreación.

Si no, esta piedra estaría desfigurada y corta
bajo la caída transparente de la espalda
y no centellearía como una piel de animal de presa;

[1] Wolfgang Brückle, *Von Rodin bis Baselitz. Der Torso in der Kunst der Moderne,* Ostfildern, 2001.

y no estallaría desde todos sus bordes
como si fuera una estrella: pues no hay ahí sitio alguno
que no te mire a ti. Has de cambiar tu vida.

Quien en una primera lectura del poema perciba ya algo definido, entenderá, más o menos, lo siguiente: aquí se trata de algún tipo de perfección, una perfección que parece tanto más vinculante y misteriosa al tratarse de un fragmento de estatua. Se puede suponer que al hablar de esta obra fragmentada Rilke da las gracias a Rodin, el maestro de su época parisina, por el concepto de ese torso que tiene una consistencia en sí mismo, con el que se habría topado en su taller. La perfección evocada en estos catorce versos encontraría su razón de ser en la circunstancia de que, independientemente de la mutilación de su soporte material, posee la potencia plena de constituir, a partir de sí mismo, un mensaje que apela a sí mismo. Tal fuerza de apelación subyace de forma exquisita en el objeto aquí evocado. Sería perfecto aquello donde se articula un teorema total de lo que significa *ser*. La prestación del poema es, ni más ni menos, percibir el teorema del ser en la cosa y equipararlo a su propia existencia, con la finalidad de que ella misma se convierta en una creación preñada con un mensaje de una alcurnia similar.

El torso rilkeano puede ser experimentado como sujeto del predicado «perfecto» porque trae consigo algo que le permite tratar con brusquedad la esperanza usual de encontrarse con una forma total. El giro que da la modernidad contra el principio de imitación de la naturaleza –en el sentido de una imitación de expectativas de figuras establecidas de antemano– tendría en este gesto uno de sus motivos. Sería capaz de percibir totalidades y señales de cosas autónomas cargadas de mensaje incluso –y precisamente entonces– cuando lo que se presenta ya no son figuras con una integridad morfológica. El sentido de lo perfecto se retiraría de las formas naturales, probablemente porque la propia naturaleza está a punto de perder su autoridad ontológica. Además, las miradas estandarizadas de las cosas se ven crecientemente desvalorizadas por la popularización de la fotografía. La naturaleza quedaría desacreditada como soporte primero de lo visible. Ya no sería capaz de afirmarse como remitente de mensajes vinculantes, por razones fundadas, en último término, en su desencantamiento por obra de la investigación científica y la sobrepuja de la técnica. Tras este desplazamiento la expresión de «ser perfecto» adquiriría un significado modificado: significaría tener algo que decir que es más importante que el palabreo de las totalidades corrientes. Ahora sería un momeno oportuno para

torsos así y otras cosas semejantes, habría sonado la hora de las formas que no recuerdan a nada. Los fragmentos, los mutilados, los híbridos, darían expresión a algo que ya no pueden transmitir las formas completas usuales o las integridades satisfechas. Lo intenso noquearía a la perfección estandarizada. Cien años después del gesto de Rilke, nosotros entendemos esta indicación probablemente aún mejor que sus propios contemporáneos, ya que nuestra facultad de percepción ha quedado aturdida y agotada, como la de ninguna generación anterior, por tanto parloteo sobre los cuerpos sin tachas.

Con estas indicaciones podría haber sido aclarado cómo toma cuerpo en una creación estética el fenómeno de ser-interpelado-desde-arriba. Para la comprensión de un tipo así de experiencia de verse interpelado no sería, de momento, necesario entrar en la hipótesis, aceptada por Rilke, de que en el torso cantado por él se trata de los restos de una estatua sobre la que algunos conservadores de museos de entonces opinaban que era una estatua de Apolo. No se ha de excluir enteramente el que en la vivencia de la escultura del poeta haya desempeñado también algún papel un elemento de actitud piadosa, al estilo del *Jugendstil*, ante el mundo de la cultura. Rilke se habría encontrado en una visita al Louvre con un modelo real de la estatua poetizada, pero, por lo que se sabe, no se trataría de ninguna obra de arte arcaica, sino de una estatua de la época clásica de la escultura griega. Sin embargo, lo que el poeta sabe decir del torso del presunto Apolo es mucho más que una noticia acerca de un recorrido hecho por él en la sala de antigüedades de un museo. Para el autor no es importante que la cosa descrita muestre a un dios extinguido por el que podría interesarse gente de formación humanística, sino que el dios representado en la piedra represente una creación-cosa que todavía sigue enviando señales. Aquí nos las tenemos que ver con un testimonio de cómo las teologías tradicionales ya no están a la altura de la ontología moderna de señales y mensajes. En ella se entiende al propio ser, frente a Dios –el prepotente ídolo de las religiones– como la magnitud más elocuente, la más capaz de enviar mensajes, la de mayor autoridad. En los tiempos modernos, hasta un Dios puede ir a parar a la galería de bellas figuras que ya no tienen nada que decirnos, si no es que nos resultan directamente enojosas. En cambio, la cosa con plenitud de ser, llegado su momento, no cesa de hablarnos.

Nos acercamos al punto crítico: los dos versos finales han arrastrado siempre con su hechizo a los lectores. Despiertan sensaciones de algo especialmente importante, que, por decirlo así, hace saltar los goznes de la creación lírica en su conjunto, como si ésta únicamente fuera el camino que conduce a un

punto culminante por cuya causa se despliega el resto. De hecho, las dos conclusiones del poema –«pues no hay ahí sitio alguno / que no te mire a ti. Has de cambiar tu vida»– han seguido cada una de ellas una carrera casi independiente y han quedado grabadas en la memoria de la gente culta en general, no solamente entre los admiradores de Rilke. Confieso que esta vez tiendo a dar la razón a la necesidad de sacar frases de su contexto, no constituyendo el último motivo para hacer algo así el hecho de que en el amor popular por pasajes hermosos se puede revelar, ocasionalmente, un juicio válido sobre auténticos puntos cruciales. No hay que ser ningún entusiasta del poema para comprender por qué sus dos frases finales han desarrollado una vida propia. Irradian, en su primorosa concisión y en su mística simplicidad, la energía propia de todo un evangelio del arte, como no es observable en casi ningún otro giro del lenguaje poético reciente.

A simple vista, la primera de las dos frases parece la más misteriosa. Quien la entienda, la acepte o la haga resaltar en su contexto lírico –lo cual, en el caso dado, significa lo mismo–, es presa, inmediatamente, de algo parecido a una sugestión hipnótica. Mientras uno se ejercita en «entenderla» da crédito a un giro del lenguaje que invierte la relación cotidiana entre el que ve y lo visto. Una cosa es que yo vea el torso con su espalda recia y sus muñones; y otra que me imagine ensoñadoramente las partes que faltan, la cabeza, los brazos, las piernas, el sexo. Movido por Rilke, me puedo figurar, si así ha de ser, una sonrisa que va desde una boca invisible a unos genitales desaparecidos. Sin embargo, lo completamente distinto, lo totalmente inconmensurable, es tener que admitir que el torso me mira a mí mientras yo lo contemplo; es más, que me mira con una mayor agudeza que yo a él.

La capacidad de ejecutar el gesto interior con el que uno le hace un sitio en sí mismo a esto tan inverosímil consistiría, casi exactamente, en ese talento que Max Weber negaba poseer. Nos referimos a la «religiosidad», entendiendo la expresión como una disposición que trae consigo la persona y una aptitud susceptible de ser desarrollada, comparable, en esto, con razón, a la musicalidad. Puede ser ejercitada como se ejercitan pasajes melódicos o modelos sintácticos. Bajo este aspecto, casaría con la religiosidad cierta promiscuidad gramatical. Donde ella opera, los objetos y los sujetos intercambiarían, con entera elasticidad, sus puestos. Por consiguiente, si yo acepto que ahí –en la refulgente superficie de la piedra mutilada– no hay otra cosa que «sitios» equiparables a los ojos y que me están mirando a mí, entonces realizo una operación que tiene una cualidad micro-religiosa que, una vez comprendida, es también re-

conocible, como módulo primario de una actitud de «devoción» interior, en los sistemas construidos según las pautas de la macro-religiosidad. En la posición donde normalmente aparece el objeto –que, justo por ser objeto, nunca devuelve una mirada– «reconozco» yo ahora un sujeto que posee la capacidad de mirar e intercambiar miradas. Por tanto, en la hipótesis de que fuera creyente, me dejaría llevar a la suposición de que hay un sujeto que vive dentro del lugar en cuestión, y aguardo expectante a lo que ese giro indulgente pueda hacer de mí (obsérvese que incluso la más «profunda» o virtuosa creencia no puede llegar a más que a las hipótesis acostumbradas). El premio por mi disposición a participar en esa inversión de objeto en sujeto cae sobre mí en forma de una iluminación de carácter privado; en el caso que nos ocupa, como una conmoción estética. Ni siquiera el torso donde no hay ningún sitio que no me mire a mí se impone, sino que se expone a sí mismo. Se expone al dejar que todo dependa de que yo lo vea mirándome. Tomarlo como un sujeto que mira significa tanto como «creer» en él, designando aquí con el término «creer», como se ha indicado, las operaciones internas necesarias para concebir el principio vital que habita la piedra como un emisor de energías. Si tal operación me sale bien, de algún modo, es incluso posible que yo le quite a la piedra su incandescencia de sujeto. A modo de prueba, acepto su modélica existencia refulgente y soy receptor de su excedente–que estalla como una estrella– de autoridad y alma.

Únicamente en este contexto desempeña un papel el nombre de la figura representada. Pero lo que aparece en esta estatua no es equiparable, sin más, a su homónimo olímpico, que, en los días de su plenitud, tenía como tarea velar por la luz, el contorno de las cosas, la predicción y la seguridad de las formas. Más bien representa, como se puede intuir por el título del poema, algo mucho más antiguo, surgido de fuentes de una más remota antigüedad. Simbolizaría un magma divino por donde asoma algo del primer potencial del orden, tan antiguo como el propio mundo. No cabe duda de que tiene aquí una influencia sobre Rilke algún recuerdo de Rodin y de su ciclópeo *éthos* de trabajo. Por la época de su trato con el gran artista, vivió de cerca lo que significa atormentar las superficies de los cuerpos hasta que constituyan un tejido único de «lugares» bien acabados, luminosos y que, por decirlo así, nos contemplan.[1] Algunos años antes, había escrito sobre las esculturas de Rodin: «había

[1] «No le hablaban los hombres. Hablaban las piedras», se dice ya en el ensayo sobre Rodin, en Rainer Maria Rilke, *Werke*, vol. III (trad. cast.: *Auguste Rodin*, trad. de Jorge Seca Gil, Editorial Nortesur, Barcelona, 2009).

allí lugares que no acababan, y ninguno en donde no sucediera algo».[1] Cada lugar sería un sitio donde Apolo, el dios de las formas y superficies, sella un compromiso, visualmente significativo y táctilmente perceptible, con su contrincante Dionisos, el dios del impulso y del flujo turbulento. Que este Apolo energetizado encarna una manifestación de Dionisos se colige de la indicación de que la piedra brilla como la piel de un animal de presa: Rilke tenía bien leído a su Nietzsche. Aquí nos sale al encuentro el segundo módulo, micro-religioso o protomusical: los archiconocidos enunciados «esto está representando a lo otro», «una cosa se muestra en otra distinta» o «la profundidad se presenta en la superficie» son figuras sin las cuales nunca se llevó a cabo un discurso religioso. En ellas se puede comprobar que la religiosidad es una forma de movilidad hermenéutica y que representa una magnitud susceptible de entrenamiento.

«Pues allí no hay sitio alguno / que no te mire a ti. Has de cambiar tu vida.» Nos queda por mostrar por qué la segunda de las frases del final del poema, en la que aparentemente no hay nada que interpretar, es, con mucho, la más misteriosa. En ella resulta misterioso no únicamente su ausencia de preparación, su carácter repentino. «Has de cambiar tu vida» parece proceder de una esfera donde no puede alzarse objeción alguna. Tampoco se puede decidir desde dónde es pronunciada la frase; lo único de lo que no cabe duda es de su absoluta verticalidad. No se sabe si ese dicho sale disparado perpendicularmente del suelo, como una flecha, para obstaculizarme el camino, o si se precipita desde el cielo a fin de transformar el camino que tengo delante en un abismo, de modo que el próximo paso que yo dé tendría que pertenecer ya a la vida cambiada que aquí se exige. No es suficiente decir que Rilke ha retraducido la ética, estetizándola, a algo lapidario, ciclópeo, brutalmente primitivo. Ha descubierto una piedra que encarnaría, en rasgos generales, el torso de la «religión», de la ética, de la ascesis: una creación artística que irradia una llamada de arriba, reduciendo a puro mandato la consigna incondicional, la exteriorización translúcida del ser que puede ser entendido y que sólo habla en imperativo.

Si se quisiera trasladar a un taller común, donde quedaran recapituladas, en una última redacción, todas las doctrinas de las religiones –las redactadas en papiros, las que se encuentran en pergaminos, las escritas con punzones en tablas enceradas o con plumas, las caligráficas y las tipográficas–, todas las reglas de las distintas Órdenes y los programas de las sectas, todas las guías para la meditación y las doctrinas para el desarrollo escalonado, todas las instruccio-

[1] *Ibid.*, pág. 359.

nes para el entrenamiento y todas las dietologías, esta concentración extrema no diría otra cosa que lo que deja emanar el poeta en un momento de traslucidez del torso arcaico de Apolo.

«¡Has de cambiar tu vida!», así reza el imperativo, que transciende la alternativa entre lo hipotético y lo categórico. Es el imperativo absoluto, el mandato *metanoético* por antonomasia. Proporciona el lema para la revolución en segunda persona del singular. Define la vida como una pendiente entre sus formas más altas y más bajas. Si bien yo ya vivo, algo me dice, con una autoridad que no admite réplica: tú no vives aún de verdad. La numinosa autoridad de las *formas* goza del privilegio de interpelarme con ese «tú has de». Es la autoridad de otra vida distinta dentro de esta misma vida. Tal autoridad incide sobre mí dejándome una insuficiencia sutil, más antigua y libre que el pecado. Se trata de mi *aún-no* interior. En mi momento de mayor conciencia me acierta de lleno el dardo de un recurso absoluto lanzado contra mi *statu quo.* Mi transformación sería lo único necesario. Si a continuación tú cambias de verdad tu vida no haces otra cosa que lo que tú mismo quieres con el mejor de tus deseos, tan pronto como sientes cómo una tensión de la verticalidad, que para ti tiene valor, hace saltar los goznes de tu vida.

Junto a esta lectura ético-revolucionaria, son ofrecidas también interpretaciones algo más sólidas y, psicológicamente, más fáciles de comprender de este poema del torso. Nada nos obliga a limitar el comentario a los más altos niveles del arte y la filosofía del ser. La vivencia de autoridad que encadena por un momento al poeta a una antigua estatua acaso pueda ser reconstruida de un modo aún más plausible en un plano sensorial y estéticamente más fácilmente palpable. Entonces se debería hablar de las impresiones somáticas o, por decirlo con mayor precisión, de las sensaciones autoeróticas y de masculinidad atlética de la escultura, que tiene que haber hecho surgir en el poeta (en el lenguaje de la época un neurasténico y un introvertido de cuerpo endeble) alguna forma de empatía con el modo de ser de aquellos hombres corporalmente tan fuertes representados en las esculturas antiguas. Se corresponde con ello un hecho que no se le ocultaba a Rilke: en la inmensamente rica estatuaria griega predominaba, entre los dioses y los atletas, un parecido, en lo físico y lo psíquico, que podía llegar hasta la equiparación de ambos. Un dios era siempre una especie de atleta, y el deportista, sobre todo el celebrado en las poesías laudatorias y coronado con hojas de laurel, también era, a su vez, una especie de dios. De ahí que el cuerpo de los atletas, que aúna la hermosura y la disciplina en una fuerza dispuesta siempre a saltar como un resorte y que descansa en sí

misma, se ofrezca como una de las formas más comprensibles y convincentes de la aparición de lo que es la autoridad.

El cuerpo autoritario del dios-atleta actúa inmediatamente por su carácter ejemplar sobre aquel que lo contempla. También él dice, lapidariamente: «¡Has de cambiar tu vida!» y, al decirlo, muestra, igualmente, en qué modelo de cambio nos hemos de orientar. En él se puede leer la convergencia entre el hecho de ser y el ser-ejemplar. Cada una de las estatuas clásicas era un poder, petrificado o fundido en bronce, que instruía en cuestiones éticas. Lo que es llamado el platonismo –una empresa, por lo demás, poco griega– sólo podía encontrar su patria en Grecia en tanto las ideas se habían ido aclimatando allí ya anteriormente, en forma de estatuas. El amor platónico tenía ya un anclaje popular, bastante antes de Platón, como un afecto vinculado al entrenamiento entre los somáticamente perfectos y los principiantes en sus ejercicios, y este *éros* operaba en las dos direcciones, tanto desde el modelo a sus emuladores, como desde los que anhelaban serlo y su modelo. Ahora bien, no es ciertamente mi intención inventar en Rilke una relación narcisista con una pieza mutilada, expuesta en el Louvre, de aquella cultura de los cuerpos masculinos de la antigua Grecia. Es, sin embargo, plausible que el autor del soneto haya extraído, del torso real que tenía a la vista algo de la fuerza de irradiación del vitalismo de los antiguos atletas y de la teología *muscular* de los luchadores en la palestra. Esa pendiente de vitalidad entre el cuerpo sublime y el cuerpo profano tiene que haberle interpelado enseguida, a la vista de una mera reliquia de lo que había sido una masculinidad glorificada.

Con este sentimiento, el poeta no hubiera sido ni más ni menos que un contemporáneo sensible de la especie de *renacimiento* tardío que hacia 1900 entraba en Europa en un estadio crítico. Su nota distintiva es el retorno del atleta como la figura clave de aquel antiguo idealismo somático. Así es como entra en su fase de cultura de masas el proceso de reconstrucción cultural poscristiano que había empezado, en torno al año 1400, como un renacer filológico y artístico. Su signo más fuerte es el deporte, respecto al cual nunca se podrá subrayar suficientemente lo hondo que está metido en el *éthos* de los tiempos modernos. Con la reinstauración de los Juegos Olímpicos (y con la excesiva popularización del fútbol en Europa y Sudamérica), el deporte comienza su desfile triunfal, cuyo final apenas se puede prever, a no ser que la actual corrupción por dopaje tenga que interpretarse como el indicio de un colapso inminente, si bien es verdad que nadie sabe hoy día qué otra cosa podría ocupar el lugar del atletismo. A la explosión del culto al deporte desde 1900 se le atri-

buye un significado sobresaliente en la historia del espíritu, o, mejor dicho, en la historia de la ética y de la ascesis, al manifestarse en él un cambio de acento, que hace época, en el tema del ejercicio, una transformación que podría ser descrita como una re-somatización, o bien una desespiritualización de las prácticas ascéticas. En este aspecto, el deporte sería la realización más explícita del *Junghegelianismus*, el movimiento filosófico cuyo lema rezaba: «¡Resurrección de la carne en el mundo de acá!». De las dos grandes ideas del siglo XIX, el socialismo y el *somatismo*, es evidente que sólo la segunda fue universalmente realizable, y no hace falta ser ningún profeta para afirmar que el siglo XXI, más aún que el siglo XX, continuará perteneciendo totalmente a ella.

Tras lo dicho no me parece aberrante atribuir a Rilke una participación en ese *renacimiento* de lo somático y atlético, aunque su relación con todo ello era, naturalmente, indirecta y por mediación de productos artísticos, sobre todo a través de esa categoría, antes explicada, de «cosa». De todos modos, Rilke no mantenía en secreto la influencia de los estímulos recibidos por Nietzsche, subscribiendo asimismo, de acuerdo con la época –por ejemplo en su *Brief des jungen Arbeiters*–,[1] la reivindicación de la sexualidad, frente a la tradición, mutiladora, de la cristiana «renuncia al instinto».

La presencia del *mana*[2] atlético en el torso que todavía continúa brillando y con plena autoridad para enseñar implica un elemento de energía orientadora que me gustaría designar –aunque la expresión al principio pueda parecer extraña– como la autoridad de un *trainer*. Con esta cualidad se dirige, con una alocución con tintes inequívocamente ético-deportivos, a los corporal y vitalmente esmirriados de los tiempos presentes. La frase «¡Has de cambiar tu vida!» se tiene que oír ahora como el estribillo de un lenguaje que hablaría de poner-se-en-forma. Pertenecería a un género nuevo de retórica, a un discurso de instructor, al rapapolvo que da el entrenador en los vestuarios a un equipo bajo de forma. Quien habla con equipos tiene que dirigirse a cada uno de sus miembros como si hablara con él solo. En sociedad tales discursos pueden no ser tolerados, pero son un factor constitutivo de los equipos.

Abandona tu querencia a formas de vida cómodas, muéstrate en el gimnasio (de *gymnós*, «desnudo»), prueba que no te es indiferente la distinción entre lo perfecto y lo imperfecto, enséñanos cómo el rendimiento, la excelencia,

[1] Escrito en febrero de 1921 y publicado postumamente en 1933.
[2] Fuente de energía de la religión y mitología polinesias. *(N. del T.)*

la *areté*, la *virtù*, no continúan siendo para ti términos desconocidos, ¡admite que para ti existen nuevos motivos! Y sobre todo, ¡otorga a la sospecha de que el deporte es para los más tontos sólo el espacio que merezca, no la malgastes como excusa para seguir moviéndote con tu acostumbrada actitud de abandono, desconfía del filisteo que hay dentro de ti, que dice que eres, tal como eres, algo que está bastante bien! ¡Escucha la voz que sale de la piedra, no te opongas a la llamada hacia la Forma! ¡Atrapa la oportunidad que tienes de entrenar con un dios!

2
MIRADA DE LEJOS SOBRE EL ASTRO ASCÉTICO. PROYECTO NIETZSCHEANO DE LA ANTIGÜEDAD

La expresión «*renacimiento* tardío» propuesto por mí para la caracterización del todavía poco entendido fenómeno del culto al deporte, que hizo su aparición a partir del año 1900, se revela útil cuando se trata de datar la intervención de Nietzsche en los discursos de una Ilustración transformada bruscamente en lo *moderno*. De hecho, todo intento de entender a Nietzsche tiene que empezar con una reflexión sobre la datación de su vida. En el caso de este pensador no basta comprobar las fechas de su nacimiento y su muerte para saber cuándo ha vivido y pensado. Forma parte de la singularidad de este autor el que no dé buen resultado percibirlo como hijo de su época. Naturalmente, no sería difícil captar también en su obra lo típico de la época. Se podría mostrar cómo lleva a efecto, en su condición de artista, el tránsito de un romanticismo, despotenciado en el *Biedermeier*,[1] a un modernismo con tintes tardo-románticos, dando el salto, como publicista, del wagnerismo a una especie de elitismo profético y reemplazando, como pensador, el tardío idealismo simbolista por un naturalismo perspectivista (pasa de Schopenhauer a Darwin). Si en Nietzsche únicamente fuera importante lo que seguía debiendo a su época, la recepción de su obra se hubiera podido dar por acabada, a más tardar, en 1914, que es la fecha en que los modernos empiezan a tener, de una vez por todas, «otros cuidados» (ya en 1927 elevará Heidegger esos «otros cuidados» al rango del *cuidado* –*Sorge*– en general, del cuidado *sans phrase*).

En realidad, los impulsos de Nietzsche no empezaron a desarrollarse de verdad hasta la época de esos «otros cuidados», y aún no se avizora el final de esa labor de desarrollo. El autor de *La genealogía de la moral* sería, filosóficamen-

[1] Cultura y arte pequeñoburgués del período de la Restauración iniciado con el Congreso de Viena, en 1815. *(N. del T.)*

te hablando, el contemporáneo más atento a los procesos luego englobados en el concepto, que hemos introducido, de un «renacimiento en lo somático y atlético». Y para hacerse una imagen adecuada de la dirección del empuje y de la fuerza de tracción de aquél es indispensable hacer una relectura de los escritos nietzscheanos sobre el arte de vivir, y es ahí donde se impone la pregunta sobre la datación verdadera de la existencia intelectual de Nietzsche.

Que el autor se ha sentido a sí mismo en ocasiones como un hombre renacentista arrojado a una época que no era la suya podemos creerlo sin necesidad de revisarlo. Lo importante en nuestro contexto no es el significado de un pasado libremente elegido por él o la nostalgia de una Edad de Oro para el arte y la falta de escrúpulos que se había esfumado. Lo decisivo sería, más bien, el hecho de que el propio Nietzsche fuera un actor en un acontecimiento de *renacimiento* que realmente se estaba dando y que él no podía identificar en cuanto tal únicamente porque su concepto de *renacimiento* seguía demasiado atado al de la historia del arte. No en vano el joven Nietzsche se había contado entre los lectores más profundos de la obra maestra, en la morfología de las épocas, de Jacob Burckhardt, *Die Kultur der Renaissance in Italien* (1860),[1] una obra donde el historiador había recapitulado en un solo mural un período de tiempo que abarcaba varios siglos. Al retroceder hasta ese cuadro gigantesco, el receptor de finales del siglo XIX apenas podía hacer otra cosa que anhelar tiempos pasados y proyectarse a sí mismo hacia un sitio adecuado del lienzo. Todo indica que estos ejercicios no le eran extraños a Nietzsche. Podría haberse trasladado al campamento de Castruccio Castracani,[2] para vivir desde cerca lo que es el vitalismo heroico, o hubiera podido imaginarse paseando por el Lungotevere,[3] con el propósito, ensoñador, de convertirse en un César Borgia de la filosofía.

Sin embargo, al caminante de Sils Maria le hubiera bastado abandonar el esquema de un Renacimiento circunscrito al de la historia del arte y cambiarse a un concepto de *renacimiento* que tuviera que ver con el proceso del mismo. Así habría llegado inevitablemente a la conclusión de que la época del «*renacimiento*» no acababa en absoluto con los acontecimientos artísticos y culturales ocurridos en los siglos XV y XVI. Desde la óptica de un proceso inacabado, el propio Nietzsche se hubiera podido reconocer inmerso en el foco mismo

---

[1] Trad. cast.: *La cultura del Renacimiento en Italia*, Akal, 2ª ed., Madrid, 2004. *(N. del T.)*

[2] Castruccio Castracani (1281-1328) fue un *condottiero* italiano. Maquiavelo escribió un libro donde relata la vida de este personaje. *(N. del T.)*

[3] A lo largo del Tíber, en Roma, donde se encuentra, por ejemplo, el castillo de Sant'Angelo. *(N. del T.)*

de una continuación actual del *renacimiento*, que estaba precisamente a punto de hacer saltar las definiciones que de él se daban, propias de una cultura burguesa. Tal movimiento había transformado, por mediación de la Ilustración, en un asunto nacional, europeo y planetario la afición de las escasas élites alfabetizadas, junto con sus secretarios, o el juego suntuoso de príncipes y grandes mercaderes convertidos en mecenas de los maestros que les suministraban sus productos y que establecieron el primer «sistema de las artes».[1] Si el *renacimiento* quería extenderse desde la minoría a la que concernía a una mayoría de gente, no tenía más remedio que desprenderse de su vestimenta humanística y mostrarse como un retorno de la antigua cultura de masas. En el siglo XIX había dejado de ser un discurso esotérico o un estudio académico más, convirtiéndose en una pasión de la época, un apremiante *pro nobis*, la pregunta genuina del *renacimiento* –reformulada en expresiones de la filosofía práctica–: ¿podrían y deberían darse para nosotros, junto al cristianismo y después del cristianismo, otras formas de vida, sobre todo aquellas cuyos modelos bebían de la Antigüedad griega y romana (y acaso incluso de la egipcia o india)? Por ello hay que guardarse de sacar la falsa conclusión de que el tema de la «reforma de vida», que estaba en el aire desde la época de los románticos y de los primeros socialistas, si bien no llegó al punto culminante de su irradiación hasta 1900, podía ser considerado una extravagancia sectaria –con las «*Reformhäuser*»[2] (tiendas de dietética y de productos naturales y ecológicos) como reliquias suyas, simpáticas y pasadas de moda–. Una *reforma de vida* sería ya, más bien, el propio programa renacentista trasladado de la historia del arte burgués en que estaba, a la palestra donde tienen lugar las luchas sobre el *modus vivendi* adecuado a la modernidad. Ubicar a Nietzsche en esta palestra significa datarlo, por primera vez, de un modo correcto.

Pero con esta ampliación de la zona del *renacimiento* no se ha hecho otra cosa que dar un primer paso. Si nos quedáramos en él, nos habríamos quedado a medio camino en la datación conveniente de Nietzsche. Se hubiera ciertamente hecho justicia incorporando su presente a un pasado elegido por él. Sin embargo, en lo concerniente a su «cronopolítica» más radical, a su anhelo de evadirse de la edad contemporánea en su totalidad, no se le habría tomado realmente en serio. En ese intento de evasión se oculta una provocación mu-

---

[1] *Cf.* Beat Wyss, *Vom Bild zum Kunstsystem*, 2 vols., Colonia, 2005.

[2] La existencia de *Reformhäuser* se remonta a la llamada *Lebensreform* (reforma de vida) de mediados del siglo XIX, conducente, sobre todo, a una vida *natural*, a la agricultura ecológica, al vegetarianismo, al uso de productos dietéticos, etcétera. *(N. del T.)*

cho mayor y un estímulo mucho más fuerte para el pensamiento. Para llevar a cabo esta tarea no es suficiente la propuesta de cambiar la datación de la vida de Nietzsche, que desde hace un rato nos es familiar y conforme a la cual él no pertenecería a la modernidad, sino a la posmodernidad, como uno de los padres fundadores de la misma. En realidad, la posición de Nietzsche no ha de ser caracterizada en el marco de una alternativa entre lo moderno y lo posmoderno; es más, ni siquiera es perceptible en ese campo. La marcha emprendida por Nietzsche hacia una época que le fuere adecuada no lo lleva, como se quisiera pensar, a una era «posmoderna», signifique esto lo que signifique. Lo que él tiene *in mente* no es una modernización de la modernidad, un progreso que vaya más allá de la era del progreso. Lo que él procura conseguir no es tampoco, en absoluto, la disolución de la historia única en muchas historias, como les pareció plausible a espíritus críticos que trabajaron, a finales del siglo XX, en la autoclarificación de la Ilustración. Lo que le importaba a Nietzsche era una *allokhronía*[1] radical, una temporalidad distinta dentro de la actualidad.

Su datación genuina, por ello, tiene que referirse a la Antigüedad y, dado que la Antigüedad sólo puede darse en los tiempos modernos en forma de repetición, a la Neo-antigüedad. La Antigüedad neo-antigua en la que Nietzsche se data a sí mismo no querría ser un mero programa, que se pudiera poner, según las necesidades actuales, en el orden del día. Una Antigüedad fechada contradiría las intenciones de Nietzsche, porque tomar nota de ella en la agenda de hoy significaría caer en un modernismo poco deseable. El orden del día va suministrando las formas de trabajar con las que la modernidad dispone sus pasos en la línea de tiempo que lleva al futuro, indiferentemente de que éste sea interpretado como un ir adelante lleno o vacío de sentido. Lo que Nietzsche tiene *in mente* no es una repetición de modelos antiguos siguiendo el ejemplo de la moda, cuya antigüedad no se remonta más que a un par de años antes; para él no desempeña ningún papel la cuestión de si las modas rotan en decenios o milenios. Su concepto de *allokhronía* –al principio introducido, aún con timidez, como lo «intempestivo», para luego ser radicalizado como una salida de la modernidad– se basaría en la idea, tan sugestiva como fantástica, de que la Antigüedad no necesita ninguna repetición escenificada por obra de tiempos posteriores, ya que ella retorna continuamente, «en el fondo», por sí misma, por su propio poder. Dicho de otro modo: la Antigüedad –o lo antiguo–

[1] Del griego *állos* y *khrónos*, «otro tiempo» *(N. del T.)*

no representa una fase del desarrollo de las culturas superada y únicamente representada en la memoria colectiva y citable por la arbitrariedad de las mismas. Constituiría, más bien, una especie de presente duradero, una época de profundidad, una época de la naturaleza, una época del ser que sigue transcurriendo en el teatro de la memoria y de la innovación de los tiempos de la cultura. Si se pudiera mostrar cómo el retorno bate a la repetición y cómo el círculo se burla de la línea, uno hubiera no solamente entendido lo principal de la decisiva autodatación de Nietzsche, sino que habría satisfecho también lo que se presupone para poder enjuiciar si Nietzsche es, y en qué sentido, contemporáneo nuestro y si nosotros somos o queremos ser, y hasta qué punto, contemporáneos suyos.

Podría haber quedado claro que la expresión «*renacimiento*» continuará siendo una expresión fértil y exigente únicamente si se designa con ella una idea rica en efectos: a consecuencia de esa idea, se ha impuesto a los europeos la tarea de desarrollar su vida y sus formas de vida después –y al margen– de las definiciones cristianas sobre la vida y sus formas. Se trataría, visto desde Nietzsche, no de la imitación de modelos antiguos, sino –antes de todas las revivificaciones del contenido– de la puesta al descubierto de la Antigüedad al modo de una época no-histórica, no dirigida hacia delante, no progresista. Esto pide nada más y nada menos que la suspensión de la época cultural cristiana; da igual si ésta es representada como una aceleración apocalíptica del final o como un paciente viaje de peregrinación a través del mundo, o bien, desde el punto de vista de la política de la Iglesia, como una prudente combinación de esos dos modos. Cae por su peso que la época cultural de la Ilustración, la época del progreso y la época capitalista se ven afectadas por tal suspensión.

Sólo en un contexto así tiene sentido abordar una vez más la superexcitante confrontación de Nietzsche con el cristianismo. Desde la perspectiva actual, ésta constituiría, más bien, un capítulo desagradable, al cual sólo se vuelve por una serie de razones que lo motivan y que operan con más fuerza que los reparos que puedan ponerse. Podríamos pasar página, no en último lugar, sobre este asunto por la simpatía que sentimos hacia el autor, al considerarlo un episodio típico de una neurosis *fin-de-siècle*, si no constituyera, asimismo, el vehículo de los puntos de vista más valiosos de Nietzsche destinados a permanecer. La polémica anticristiana del autor muestra su lado productivo si se la encaja en el marco de su «proyecto de Antigüedad», dedicado, como ya se ha visto, a un regreso, en clave regenerativa, a una era anterior a la cristiana (así como a la evasión del esquema Antigüedad-Edad Media-Edad Moderna). Querer vol-

ver a tiempos anteriores al cristianismo significa aquí situarse antes de un *modus vivendi* cuyo carácter vinculante para nosotros ha quedado roto y que sólo parece operar aún en adaptaciones inauténticas, en traducciones de la cultura cristiana y en estilizaciones de la ética de la compasión (y también de la política de la compasión, incluyendo en ella la autocompasión). Cuando Nietzsche da un salto hacia atrás que lo lleva a épocas anteriores a la del cristianismo no toma, en absoluto, partido por la reforma de éste en un sentido humanista, como había sido el programa de compromiso de la Edad Moderna europea, que con un trabajo literario, pedagógico y filantrópico de más de cien años creó el híbrido «humanismo cristiano», que abarcaba desde Erasmo a T. S. Eliot, desde Comenio a Montessori, desde Ignacio de Loyola a Albert Schweitzer. Lo que ocupa a Nietzsche no concierne a las condiciones de la posibilidad de una amalgama de este tipo, sino a los presupuestos para la ruptura radical con el sistema de las medias tintas. La expresión «cristianismo» no significa siquiera, en el uso que de ella hace Nietzsche, la religión homónima, sino que a donde él apunta, más bien, como si fuera la palabra de un código, es a un determinado hábito de cuño metafísico-religioso, a una posición respecto al mundo definida en términos ascéticos (una ascesis de penitencia y renuncia), a una forma desgraciada de aplazamiento de la vida, de orientación hacia el más allá y de desavenencia con los hechos seculares. En su *Anticristo*, se ha desahogado contra todo esto con el furor de un hombre que quería derribar las pilastras angulares de la tradición religiosa occidental y, con ello, también, las de la propia existencia.

Con todo lo dicho puedo apoyar mi tesis, que establece la conexión de estas reflexiones con el tema del libro: en su condición de actor y *médium* de una Antigüedad concebida de otro modo, Nietzsche se convertiría en el descubridor de las culturas *ascéticas*, en toda su inconmensurable extensión histórica. En esto desempeña un importante papel la observación de que el término *áskesis* (junto a la palabra *meléte*, que también es el nombre de una musa) significaba simplemente, en el griego clásico, «ejercicio» o «entrenamiento». A consecuencia de su nueva separación de los distintos espíritus *ascéticos*, Nietzsche topa no solamente con el significado, fundamental para la formación de los estilos de ser o de las «culturas», de la vida que se ejercita, sino que nos advierte de la ramificación –según él decisiva para todas las morales– entre las formas de ejercitar la vida en la *ascesis* de los sanos y en la *ascesis* de los enfermos, no teniendo reparo alguno en presentar la antítesis de esas dos ascesis con una agudeza que roza casi la caricatura. Los sanos –una expresión sujeta des-

de hace ya mucho tiempo a numerosas desconstrucciones–[1] serían aquellas personas que, al estar sanas, quieren crecer mediante buenas *ascesis*; las personas enfermas, en cambio, dado que están enfermas, no piensan sino en vengarse mediante las *ascesis* peores.

No es posible designar esto de otra forma que como una increíble simplificación del estado de la cuestión. No por eso es menos inevitable que concedamos que: por medio de estas tesis amartilladas sale a la luz algo que ha de ser valorado como uno de los mayores descubrimientos de la historia del espíritu. Nietzsche sería nada más y nada menos que el Schliemann de los distintos tipos de *ascesis*. Éste tenía totalmente razón cuando, en medio de los yacimientos arqueológicos y rodeado por las escombreras psicopatológicas de milenios y las ruinas de mórbidos palacios, mostraba el semblante triunfante de un descubridor. Hoy día sabemos que Schliemann había excavado en el lugar correcto, pero que lo que él desenterró no era la Troya de Homero, sino un estrato de época posterior. Buena parte de las *ascesis* a las que Nietzsche se refería polemizando tampoco habían sido expresión de la negación de la vida o de la santurronería metafísica, sino, más bien, del heroísmo de un mundo espiritual desconocido. Pero las falsas interpretaciones puntuales de Nietzsche no pueden desvalorizar la importancia de su descubrimiento. Con su hallazgo, Nietzsche se coloca, fatalmente (en el buen sentido de la palabra) en el comienzo de las *ascetologías* modernas, no espiritualistas, junto con sus anexos de fisiotécnicas y psicotécnicas, dietologías y métodos de entrenamiento, y, con ello, de todas las formas, autorreferenciales, de ejercitar y trabajar en el propio modo de vivir, que yo he reunido aquí en la expresión «antropotécnica».

Sería difícil sobrevalorar la importancia del impulso que apunta, en la nueva perspectiva de Nietzsche, a los fenómenos *ascéticos*. Mediante su autodesubicación en una Antigüedad que estaría por encima de toda época y que sigue expectante en el fondo de la no-antigüedad medieval y moderna, y hasta en el fondo de cualquier futuro, él habría alcanzado el suficiente grado de excentricidad como para arrojar sobre su propia época, y no solamente sobre ella, una mirada que era como si viniese de afuera. Su autodatación alternativa le permitía escabullirse de su presente, cosa que le proporcionaba fuerza suficiente para abarcar en una sinopsis inaudita el *continuum* de las altas culturas, el reino tres veces milenario de los ejercicios del espíritu, del autoadiestramiento, de la autoelevación y la autoabyección, en una palabra, todo el universo de las tensiones *verticales* metafísicamente codificadas.

---

[1] *Cf.* Aaron Antonowsky, *Salutogenese: Zur Entmystifizierung von Gesundheit*, Tubinga, 1997.

Aquí conviene citar, sobre todo, los apartados de su principal obra de crítica moral, *La genealogía de la moral*, que aborden su objeto con una dicción de claridad olímpica. En un pasaje decisivo se habla de las formas de ejercicio de la negación de la vida o del cansancio del mundo, característicos según Nietzsche del círculo de ascesis enfermas:

> El asceta [del tipo de asceta enfermo-sacerdotal] trata la vida como un camino extraviado, que, finalmente, tendría que ser desandado hasta el lugar donde había comenzado; o como un error que se refuta, o debería refutar, mediante la acción, pues ese error exige que se le siga, impone, donde puede, su valoración de la existencia. ¿Qué significa esto? Una forma tan monstruosa de valorar las cosas no está inscrita en la historia del hombre como un caso de excepción y una rareza: constituye uno de los hechos más extensos y duraderos que existen. Leída desde una lejana estrella, la escritura en mayúsculas de nuestra existencia terrena acaso llevaría a la conclusión de que la tierra es un astro genuinamente ascético, un rincón de criaturas fastidiadas, soberbias y repugnantes, del todo incapaces de librarse del profundo hastío de sí mismas, de la tierra y de toda clase de vida, y que se hacen unas a otras todo el daño que pueden, por el placer de hacer daño –quizás su único placer.[1]

Con estas anotaciones Nietzsche se presenta como pionero de una nueva ciencia humana, que podría designarse como una ciencia de la cultura vista como desde otros planetas. Su método consiste en observar nuestro cuerpo sideral con ayuda de impresiones de formaciones culturales tomadas desde gran altura. Mediante estas nuevas abstracciones imaginarias, se explora la vida de los habitantes terrestres según modelos más generales, donde el ascetismo aparece como una estructura desarrollada en la historia que Nietzsche denomina, con total legitimidad, «uno de los hechos más extensos y duraderos que existen». Tales «hechos» piden una cartografía adecuada a ellos, con la geografía y los conocimientos especiales correspondientes. No es otra cosa lo que quiere ser la genealogía de las morales. La nueva ciencia sobre el origen de los sistemas morales (y *eo ipso* de las formas de vida y de ejercicio guiadas por la moral) constituiría la primera forma de aparición de esa *ascetología* general. Con ella empieza la historia de la explicación de las religiones y las éticas en cuanto prácticas *antropotécnicas.*

---

[1] Friedrich Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral, III: was bedeuten asketische Ideale?*, KSA, vol. V, pág. 362. (trad. cast.: *Genealogía de la moral,* Tratado III, 11, trad. de A. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 1972. He modificado en algo esta traducción [N. del T.]).

No debemos dejarnos distraer por el hecho de que Nietzsche hable exclusivamente, en este pasaje, de la ascesis de los enfermos y de sus asesores, los *sacerdotes*. El astro *ascético* que él avista es el planeta del conjunto de los ejercitantes, el planeta de hombres que han desarrollado altas culturas, el planeta de aquellos que han empezado a dar a su existencia, bajo una serie de tensiones *verticales*, una forma y un contenido determinados, en un sinnúmero de programas basados en el esfuerzo y con una codificación más o menos rigurosa. Cuando Nietzsche habla de un *astro ascético*, no lo hace porque le hubiera gustado nacer en un astro con menos tensiones. Su instinto de la Antigüedad le revela que cualquier cuerpo celeste donde merezca la pena vivir tiene que ser un astro *ascético* –en el buen sentido de la palabra–, habitado por seres que se ejercitan, anhelantes, *virtuosos*. ¿Qué otra cosa es, para él, la Antigüedad sino la expresión codificada de una época en la que los hombres tenían que ser lo suficientemente fuertes para estar a la altura de una imagen sagrada e imperial del universo? A las grandes visiones del mundo de la Antigüedad les era inherente el propósito de enseñar a los mortales cómo poder vivir en armonía con el «universo», incluso –y sobre todo– cuando ese universo volvía hacia ellos su cara enigmática, con toda su falta de consideración para con el individuo. Lo que se dio en llamar la sabiduría de los antiguos era, en esencia, un *holismo* trágico, un modo de encajarse en un gran todo, cosa no alcanzable sin heroísmo. El astro de Nietzsche debía convertirse en el lugar donde sus habitantes, especialmente los varones, sobrellevan de nuevo el peso del mundo sin ánimo quejumbroso, según la máxima del estoicismo de que lo único que importa es mantenerse en forma para el cosmos. Algo de todo esto resurgirá, un poco más tarde, en la doctrina heideggeriana del *cuidado*, bajo cuya llamada los mortales tienen que acompasarse con el carácter de *carga* que tiene la existencia (los mortales serían, después de 1918, en primer lugar, los heridos y los aún no-caídos, que deben mantenerse dispuestos a ser aspirantes de otras clases de muerte en otros frentes). En ningún caso debía seguir siendo la tierra un lugar donde el clima lo determinen los programas de resentimiento de gente enferma y las artes puestas en juego por gente ultrajada para desquitarse.

En su diferenciación de las distintas clases de *ascesis*, Nietzsche separó de forma tajante las variantes sacerdotales, examinadas por él con mirada aviesa, de las reglas disciplinarias de los creadores intelectuales, de los filósofos y de los artistas, así como de los ejercicios de los guerreros y atletas. Si en las primeras se trata de una –por decirlo así– ascesis *patogógica*, de la sistemática autoviolación de una élite de sufrientes, gracias a la cual ésta queda capacitada para

guiar a otros sufrientes e inducir a gente sana a participar en su forma de ser enferma, los segundos se imponen sus reglamentos sólo porque ven en ellos el medio para llegar a un estadio de optimización como pensadores y creadores de obras. Lo que Nietzsche llama el *páthos* del distanciamiento[1] lo aplica enteramente a la separación entre los distintos espíritus de *ascesis.* Se deben «diferenciar las tareas» y los ejercicios con cuya ayuda quienes tienen éxito, los buenos y sanos, tienen aún más éxito y se hacen mejores aún y más sanos, de aquellos otros ejercicios mediante los cuales los fracasados, malévolos y enfermos suben a las columnas y a los púlpitos, sea por un perverso sentimiento de superioridad o para distraerse de su torturante interés por el propio ser enfermo y el propio fracaso.[2] Es innecesario subrayar que la oposición de sano y enfermo no ha de ser entendida aquí desde un punto de vista meramente medicinal: sirve como la principal diferenciación entre una ética que antepone la vida, con su «primer movimiento» («¡que sea una rueda que rueda por sí misma!»), a una clase de vida donde prevalece un movimiento refrenado.

Mediante la ampliación de las perspectivas histórico-morales se echa de ver qué es lo que dice la tesis de un *renacimiento* basado en lo atlético y somático. Entre finales del siglo XIX y principios del XX el fenómeno que se llamó, siguiendo las reglas del lenguaje de la estética, un «*renacimiento* de la Antigüedad» había entrado en una fase que modifica de raíz los motivos de nuestra participación en restos culturales antiguos, incluyendo los procedentes de la primera época de la Antigüedad. Se trata, como ya se ha visto, de la vuelta hacia una época donde el cambio de vida no obedecía aún a la consigna de una ascesis negadora de la vida. Esta época que está *por encima* de cualquier época podría ser llamada igualmente el *futuro*, y lo que parece una vuelta atrás hacia ella es pensable también como un salto hacia delante. La manera en que Rilke vive el torso de Apolo testimoniaba el mismo giro de la cultura cuya huella seguía Nietzsche cuando llevó sus reflexiones sobre el establecimiento del tipo de ascesis espiritual sacerdotal, «bionegativo», hasta un punto en que la lucha paradójica de la vida sufriente contra sí misma quedaba de manifiesto. Al topar con los fundamentos *ascetológicos* de las formas superiores de la vida humana, Nietzsche otorgó a la «moral» un nuevo significado. El peso del estrato que tiene que ver con el ejercicio en el comportamiento humano es tomado

[1] *Ibid.*, pág. 371.

[2] *Ibid.*, pág. 382. De estas indicaciones sacó Alfred Adler un planteamiento de la psicoterapia basada en la psicología individual, en la que la neurosis es definida como una costosa construcción auxiliar para el aseguramiento de la ilusión de superioridad.

con la suficiente amplitud como para tensar el antagonismo entre las «morales» afirmativas y las negativas.

Por subrayarlo una vez más: esa revelación de «uno de los hechos más extensos y duraderos que existen» no concierne únicamente a las formas de autotortura del trato consigo mismo. Abarcaría tanto las variantes del «cuidado por uno mismo» como también todas las modalidades del cuidado de adaptación a lo más alto. Por lo demás, las competencias de la *ascetología*, entendida como teoría general del ejercicio, doctrina del hábito y disciplina nuclear de la antropotécnica, no se queda en los fenómenos de la alta cultura y en los resultados espectaculares de las ascensiones verticales de orden espiritual o somático (que desembocan en las expresiones más diversas del virtuosismo), sino que incluirían todo el *continuum* vital, cualquier serie de costumbres y los avatares de la vida, comprendiendo en ésta ese aparentemente amorfo ir pasando y el enervamiento más desamparado.

En los últimos escritos de Nietzsche no se puede desconocer la existencia de una marcada unilateralidad: no ha perseguido sus descubrimientos *ascetológicos* en su lado positivo con el ahínco desplegado en las exploraciones de su polo mórbido; sin duda, porque estaba más predispuesto a ocuparse del sentido terapéutico de los ideales ascéticos negativos que del sentido atlético, dietológico, estético, y hasta «biopolítico», de los programas de ejercicios positivos. Estuvo, durante toda su vida, lo suficientemente enfermo como para interesarse por las posibilidades de una superación de la enfermedad que proporcionara algún sentido, y era lo bastante lúcido como para rechazar las tradicionales razones de ser del sinsentido. En él se aunaba el respeto por el rendimiento de los ideales ascéticos en la historia de la humanidad transcurrida hasta entonces con la repulsa a recabarlos para él mismo en su propia causa. De esta oscilación entre el reconocimiento de una forma de comportamiento que ejerce fuerza contra sí mismo y el escepticismo frente a las tensiones idealistas de tales prácticas surgió, en él, una nueva atención por la región comportamental de la ascesis, el ejercicio y el tratamiento administrado a uno mismo en su conjunto. Ahora trataremos de traducir esa nueva descripción en expresiones correspondientes a una teoría general de la antropotécnica.

Hemos de dejar constancia de tres puntos, que hacen al descubrimiento del «astro ascético» tan rico en consecuencias como en problemas. Por un lado: la nueva mirada de Nietzsche sobre esa dimensión de la ascesis no había sido posible más que en una época en que las ascesis se *somatizan* de una forma postes-

piritual, mientras que las manifestaciones de espiritualidad van a parar, en cambio, a vías postascéticas, ajenas a la disciplina e informales. La desespiritualización de las ascesis es probablemente el suceso de mayor amplitud, el más tangible y de atmósfera más densa –si bien, por su gran formato, el más difícilmente perceptible– en la actual historia del espíritu de la humanidad. En el tráfico de sentido contrario, esto se correspondería con la informalización de la espiritualidad, acompañada de su marketing, en las respectivas subculturas. Los valores-límite de ambas tendencias proporcionarían los jalones espirituales del siglo XX: la primera tendencia está representada por el deporte, que se ha convertido en la metáfora por antonomasia del rendimiento; la segunda por la neo-mística popular, esa *devotio posmoderna* que cubre la vida de los individuos contemporáneos de rayos imprevisibles procedentes de estados de excepción interiores.

Por otro lado: en este astro *ascético*, una vez descubierto como tal, cada vez llama más la atención la diferencia entre quienes hacen de sí mismos algo o mucho y aquellos que no hacen nada, o muy poco, de sí mismos. Ésta es una diferencia que no se ajusta a ninguna época ni a ninguna ética. Tampoco ninguna sociología se las arregla con ella. En la era monoteísta, Dios mismo era considerado como el que hace y produce todo, por lo que no era al ser humano al que correspondía hacer de sí mismo algo o mucho. En épocas humanísticas, en cambio, se considera al hombre como el ser mediante el cual todo es hecho y producido, dejando luego de tener el derecho a no hacer nada, o poco, de sí mismo. No hagan los hombres nada o hagan mucho de sí mismos cometerían, según las lógicas tradicionales, una falta, inexplicable e imperdonable. Siempre habría un excedente de diferenciaciones que no encaja en ninguno de los sistemas de interpretación de la vida dados de antemano. En un mundo que pertenece a Dios, el ser humano hace de sí mismo demasiado con sólo alzar la cabeza; en un mundo perteneciente a los hombres, éstos hacen de sí mismos, por lo general, demasiado poco. Que la razón de la desigualdad entre los hombres pudiera residir en sus formas de *ascesis* –en la diferencia de postura en relación con los retos de una vida como ejercicio– es un pensamiento nunca anteriormente formulado en la historia de las investigaciones sobre las últimas causas de la diferencia existente entre los hombres. Si seguimos esta conjetura, se abren perspectivas inauditas, en el sentido literal de la expresión, dado que antes no habían sido pensadas.

Para acabar: si el *renacimiento* en lo atlético y somático significa que son de nuevo posibles, deseables y vitalmente plausibles las ascesis desespiritualiza-

das, entonces quedará contestada sin esfuerzo alguno la exasperada pregunta de Nietzsche al final de su escrito *La genealogía de la moral*: en qué podría seguir orientándose, tras el crepúsculo de los dioses, la vida humana. La vitalidad, entendida como tal tanto en lo somático como en lo espiritual, implicaría en sí misma la existencia de una pendiente entre más y menos. De ahí que contenga en sí el factor de verticalidad que sirve de orientación a las subidas, no necesitando ningún otro *atractor* suplementario, exterior a ella o metafísico. En tal contexto, no importa nada que Dios esté muerto o no. Con Dios o sin Él cada uno sólo llegará tan lejos como lo lleve su forma.

Por supuesto, en la época de su representación más espectacular, el propio «Dios» era directamente el *atractor* más convincente para las formas de vida y de ejercicios que tendían «hacia Él», y este «hacia Él» era idéntico a «hacia arriba». La preocupación de Nietzsche por el rescate de la tensión vertical tras la muerte de Dios demuestra con qué sentido de la seriedad de la cuestión desempeñaba él su tarea de «último metafísico», sin que se le escapara por ello lo cómico de su misión. Él habría encontrado su gran papel como testigo de una verticalidad sin Dios. El hecho de que en su época no tuviera que temer a ningún rival da la razón a su elección. Su aspiración a mantener libre la altura antes ocupada por el Dios muerto era una pasión que siguió siendo comprensible para no pocos compañeros de padecimientos en el siglo XX: esto motiva la participación –que hasta hoy día mantiene su virulencia– de muchos lectores en la vida de Nietzsche y en sus contradicciones invivibles. Por una vez no está aquí fuera de lugar el epíteto «trágico». El teomorfismo de su existencia anímica resistió a sus propios ejercicios de destrucción de Dios. El autor de *La gaya ciencia* era consciente de hasta qué punto él seguía siendo devoto. Al mismo tiempo, entendía ya lo suficiente de las reglas de juego que rigen en el astro *ascético* como para tener claro que todas las ascensiones comienzan en el campamento-base de la vida corriente. Sus preguntas: trascender, pero ¿hacia dónde?, subir, pero ¿a qué altura?, se habrían contestado por sí solas si él hubiera permanecido tranquilamente asentado en el suelo de los hechos ascéticos. Pero estaba demasiado enfermo para seguir lo que decía su conocimiento más importante, a saber: el asunto principal en la vida es tomar en serio los asuntos *secundarios*. Cuando los asuntos secundarios fortalecen, se ve refrenado el peligro dimanante del asunto principal. Ascender más alto en lo secundario viene a significar luego que se avanza en lo principal.

3
SÓLO LOS LISIADOS SOBREVIVIRÁN. LA LECCIÓN DE UNTHAN

Que la vida puede estar vinculada a la obligación de seguir adelante pese a las fuertes resistencias que hay que vencer forma parte de las experiencias fundamentales del grupo de gente que en otros tiempos uno llamaba, con despreocupada claridad, *lisiada*, antes de que fuera rebautizada, por espíritus de la época más jóvenes, presuntamente más humanos, más comprensivos y respetuosos, como gente *impedida*, *discapacitada*, o *personas necesitadas de cuidados*, hasta ser llamadas, al fin, simplemente, «*personas*» como otras.[1] Si utilizo en el presente capítulo la expresión más antigua, cuyo empleo produce hoy día el efecto de una falta de tacto, es exclusivamente porque dicha expresión estaba asentada como algo ancestral en el vocabulario de la época que evoco aquí en mis exploraciones. Si se prescindiera de ella, para hacer un servicio a una determinada sensibilidad –o quizás solamente sensiblería–, desaparecería con ella todo un sistema de observaciones y puntos de vista indispensables. Querría resaltar, en las líneas que siguen, la inusual convergencia entre el ser humano y el *lisiado* en los discursos de la generación posterior a Nietzsche, para recabar otras informaciones sobre el cambio estructural de los motivos de progreso y mejoría en tiempos recientes. Mostraremos aquí en qué medida el discurso sobre el hombre se asienta en el siglo XX sobre premisas antropológicas que hablan de un ser *lisiado*, y cómo esa antropología del ser *lisiado* se trueca espontáneamente en una antropología de la *obstinación* (*eine Trotzanthropologie*). En ella el hombre aparece como el animal que tiene que avanzar porque hay algo que se lo obstaculiza.

[1] Recuérdese que a la Aktion Sorgenkind la conocida iniciativa de ayuda a los discapacitados alemanes fundada en 1964, se le cambió el nombre en marzo de 2000 bajo la presión del espíritu de *correctness* de la época por el de Aktion Mensch.

El verbo «asentarse» me suministra la palabra clave para el informe con el que prosigo las exploraciones impulsadas por Nietzsche –y, en cierto modo, también la reflexión sobre el torso mutilado introducida por Rilke– acerca del astro donde viven seres ejercitantes. En 1925, dos antes de la obra de Heidegger *Ser y tiempo* y tres años antes de la de Scheller *El puesto del hombre en el cosmos*, aparecía, en la Lutz' Memoirenbibliothek, de Stuttgart, un libro con el título, tan divertido como chocante, *Das Pediskript. Aufzeichnungen aus dem Leben eines Armlosen, mit 30 Bildern.* Provenía de la «pluma» de Carl Hermann Unthan, nacido en la Prusia Oriental en 1848 y muerto en 1929. El escrito había sido mecanografiado, de facto, con el pie y con ayuda de un punzón. No cabe duda de que Unthan, sin quererlo, merece tener un sitio en el Panteón de los virtuosos de la existencia. Se cuenta entre aquellos que han sabido hacer mucho de sí mismos, aunque a la vista de las condiciones de partida todo indicaba que él no podría hacer de sí mismo absolutamente nada o muy poco. A los seis o siete años, el niño, que había nacido sin brazos, descubrió casualmente la posibilidad de tocar el violín, con tal que éste fuera fijado en un cajón asentado en el suelo. Con una mezcla de ingenuidad y tesón, se enfrascó en la mejora de ese método, ideado por él, de tocar el violín con los pies. El pie derecho tenía que hacer las veces de la mano que pone los dedos sobre las cuerdas del instrumento, mientras que el izquierdo se encargaba del arco.

El joven hizo sus ejercicios con tal constancia que tras asistir a los cursos del Instituto de Secundaria de Königsberg fue admitido en el Conservatorio de Leipzig. Allí alcanzó, con un enorme trabajo, grados notables de virtuosismo. Su repertorio se amplió, incluyendo pronto piezas musicales de suma dificultad. Normalmente, la ejecución violinística de este minusválido muy difícilmente hubiera podido lograr, ni de lejos, practicada de la forma usual, la atención que le fue dispensada por lo inverosímil que resultaba toda aquella acrobacia. Un empresario de variedades no tardó en interesarse por lo que hacía Unthan. A partir de 1868 aquel joven, todavía menor de edad, inició una serie de giras de conciertos, que lo llevaron, después de estancias intermedias en provincias alemanas, a las ciudades principales de Europa, e incluso luego a las de ultramar. Tocó, entre otros sitios, en Viena, donde fue presentado a los directores de orquesta Johann Strauss y Michael Zierer. En Múnich causó gran impresión sobre el bávaro-húngaro Josef Gungl, director de una orquesta militar y rey del vals, al interpretar en su presencia el *Hydropathen-Walzer,* que él acababa de componer; Gungl quedó sobre todo atónito por la ejecución a doble cuerda con los dedos de los pies. Tras un concierto en Budapest, con la «Redouten-

saal abarrotada», habría celebrado su virtuosismo el propio Franz Liszt, sentado allí en la primera fila. Le habría dado una palmadita «en la mejilla y en la espalda» y testimoniado su reconocimiento. Unthan anota al respecto: «¿Qué fue lo que me hizo dudar de la autenticidad de su entusiasmo? ¿Por qué me pareció todo puro teatro?».[1] Se entiende: con esta anotación, Unthan, que por la época de la redacción de su *Pediskript* ya había rebasado los setenta años, no sólo abordaba el tema de lo imponderables que son las relaciones entre viejos y jóvenes virtuosos. Las preguntas que se hace, puestas por escrito medio siglo después de la escena descrita, tenían importancia como síntoma: le recuerdan al autor un tiempo lejano, en el cual todavía no se había borrado la ilusión de que podía ser tomado en serio como músico y no como una mera curiosidad. En el gesto paternal y compasivo de Liszt seguía sintiendo el autor, cincuenta años después, el frío hálito del desengaño: Liszt, que había sido él mismo un niño prodigio, sabía por experiencia qué tipo de vida espera a toda clase de virtuosos. Tanto más tiene que haber barruntado qué cosas le esperaban a un joven que se pone a viajar por el mundo como vencedor de una extravagancia de la naturaleza.

Es un cliché ampliamente difundido entre biógrafos decir que, frecuentemente, tras unos años iniciales plenos de fatigas, su héroe ha «conquistado el mundo». Esta maniobra la hace suya Unthan en el modo de presentarse a sí mismo, al contar, poniendo una anécdota tras otra, la saga de sus años triunfales como un extenso informe de sus viajes, de ciudad en ciudad, de un continente a otro. Relata la historia de una larga vida en continuo movimiento: en vapores Cunard, en ferrocarriles, en hoteles de todas las categorías, en prestigiosas salas de conciertos, en establecimientos sórdidos. La mayor parte de su carrera habría transcurrido en sospechosos escenarios de variedades, desde cuyas rampas mandaba al público estupefacto, al finalizar su representación, «besos con los pies».[2] El ruido fundamental de la vida pública de Unthan parece haber sido el de los aplausos de los sorprendidos con su actuación. Las «notas» de Unthan, que no han de ser calificadas ni de autobiografía ni de memorias, sino que habrían de ser registradas, más bien, bajo la rúbrica de curiosidades, están escritas en un estilo al mismo tiempo ingenuo y sentimental, plagado de frases hechas y apoyándose en la dicción típica de las redacciones de experien-

[1] Carl Hermann Unthan, *Das Pediskript*, ed. cit., pág. 73.

[2] *Ibid.*, pág. 147.

cias de mediados del siglo XIX, puestas por escrito, por decirlo así, con la lengua en la comisura de los labios.

En cada página del *Pediskript* el autor expresa su convicción de que el éxito de su vida se revela en una colección rebosante de situaciones pintorescas vividas por él. Unthan despliega sus tesoros como un escritor de viajes de la época burguesa: el primer concierto, la primera bicicleta, la primera desilusión. Al lado de eso pululan en el relato observaciones estrafalarias: una corrida de toros donde el toro empitonó a varios toreros; un tragador de sables, que se hería la garganta con un paraguas; hembras de todas las edades vistosamente pintadas en la Habana de 1873, mientras «se posaba sobre todo un soplo de decadencia», también danzas de negras –«veíamos lo más prohibido que se pueda imaginar»–; una comida de lagartijas en México; «entradas agotadas» en Valparaíso («el sol se metía lentamente en el océano Pacífico. Como si le costara separarse...»). Siete horas flotando en el agua, «sin ponerme de espaldas», cuya consecuencia fue una grave quemadura solar; encuentro en Düsseldorf con un retratista sin brazos, un compañero de destino, que pintaba con una pierna («no paraba de preguntar y responder», «rebosaba alegría de vivir y arrogancia. Nuestras charlas, sin embargo, eran frecuentemente profundas»). La muerte de la madre: «Había dentro de mí algo que rezaba, qué es lo que rezaba ni lo supe entonces ni lo sé ahora». Actuaciones en Oriente, donde los seres humanos presentan características más marcadas, «sólo el relato de mis experiencias más llamativas llenaría volúmenes». Decepción en el Sepulcro de Cristo, donde parecen «haberse dado cita los canallas más abyectos de la tierra»; prisión en el Cairo, envenenado de nicotina en Viena, disparo de rifle con el pie en San Petersburgo, en presencia del zar Alejandro III, de artista convidado en Managua, en León de Nicaragua («la ciudad de León llevaba la impronta del retraso»), un cometa sobre Cuba; participación en una película titulada *Hombre sin brazos.* Rumbo a Nueva York a bordo del *Elbe,* donde viajaba también Gerhardt Hauptmann, que mantuvo una breve conversación con el artista. Y luego el nuevo mundo: «El americano brinda a lo que se sale de lo ordinario un interés estimulante». «"Usted es la persona más feliz que conozco"», dijo alguien, al que allí llamaban John D. "¿Y usted, con su dinero, señor Rockefeller?", le pregunté. "Con todo mi dinero yo no me puedo comprar la alegría de su vida..."»

El *Pediskript* podría ser leído como una especie de *performance* de toda «una filosofía de la vida», entendiendo la expresión en un sentido popular. Unthan aparece, ante su público, con la actitud de un artista, cuyo virtuosismo con el

violín, y después con el fusil y con la trompeta, va incrustado en un virtuosismo de conjunto, un ejercicio del arte de vivir que penetra todos los aspectos de su vida; no en balde las actividades de su autor aparecen ilustradas con una serie de imágenes del libro, mostrándole, sobre todo, en operaciones cotidianas, como abriendo puertas o poniéndose el sombrero.

Si se quisiera traducir las intuiciones más generales de Unthan en una dicción de carácter teorético habría que determinar su posición como la de un «existencialismo de lisiado» con tintes vitalistas. Según éste, el *impedido* tiene la oportunidad de asumir su estado de minusvalía como punto de partida para una amplia autoelección. Con ello no nos referimos únicamente a una actitud fundamentalmente autoterapéutica, tal como lo expresa Nietzsche en *Ecce homo*, en el segundo apartado del epígrafe *Por qué soy tan sabio*: «Me puse a mí mismo en mis manos, yo mismo me hice de nuevo sano [...]». Unthan relaciona su elección con su propio futuro. Pone en boca de aquel joven de veintiún años, que se siente liberado en la independencia, la frase siguiente: «Me agarraré con puño de hierro, lo sacaré todo de mí mismo [...]».[1] Su discapacidad es interpretada por él como una escuela de la voluntad. «En aquel que desde el nacimiento depende de sus propios intentos y al que no se le impide hacerlo... se desarrolla una voluntad... el impulso de independencia... incita a seguir con las tentativas.»[2]

Consecuencia de todo esto es un positivismo emocional al que acompaña una rigurosa prohibición de la melancolía. La repulsa que siente Unthan hacia toda clase de compasión nos recuerda posiciones análogas en la filosofía moral de Nietzsche. Sólo la existencia de dolores permanentes sería posiblemente capaz de carcomer a un impedido como él: «Todas las otras anomalías las vence la voluntad, abriéndose camino la luz del sol».[3] La «concepción soleada de la vida» del lisiado, que pudo desarrollarse libremente, conduce, como le oímos decir, a un «porcentaje de alegría vital superior» al que se puede encontrar en «personas físicamente completas».[4]

Unthan acaba sus anotaciones con un resumen, en que confiesa:

> Yo no me siento en nada disminuido en relación con personas físicamente íntegras... Todavía no me he topado con ningún hombre con el que, considera-

[1] *Ibid.*, pág. 97.
[2] *Ibid.*, pág. 306.
[3] *Ibid.*, pág. 307.
[4] *Ibid.*

> das todas las circunstancias, hubiera querido cambiarme. He luchado de buena fe, más aún contra mí mismo que contra mi entorno, pero los gozos espirituales más finos, obtenidos por mí precisamente en las luchas libradas a causa de mi ausencia de brazos, a ningún precio los querría yo ceder al mundo.[1]

En la tesis de que, a fin de cuentas, lo único que importa es otorgar al minusválido un desarrollo libre condensa Unthan sus intuiciones morales, que oscilan entre el deseo de emancipación y el anhelo de participación. En la expresión «desarrollo libre» no se ha de entender aquí la licencia para excesos estéticos, como los ideólogos de la bohemia reclamaban para sí por aquella misma época. Dejar al minusválido «suficiente luz y aire para su desarrollo»[2] significaría más bien concederle la oportunidad de participar en la vida normal. Así es como se invierte, para la persona *impedida*, la relación entre burgueses y artistas. Él no puede, como hacen los burgueses que quieren evadirse de lo ordinario, soñar con seguir a la gente de Der grüne Wagen.[3] Si quiere convertirse en artista, será para poder ser un burgués. La actividad artística constituye, para él, la quintaesencia del trabajo burgués, y lograr con éste su manutención vital es el fundamento de su orgullo. En una ocasión, el autor anota que él no quiere, como en su época Walter von der Vogelweide, recibir de manos de un gran señor el regalo de una pelliza para el invierno: «Preferiría hacerme yo mismo la pelliza, con el trabajo de mis pies».[4]

En el meollo ético del existencialismo de *lisiado* de Unthan se descubre la paradoja de una normalidad para anormales. Desde el punto de vista del existencialismo, en el sentido estricto del término, hay aquí tres motivos cuya elaboración se reservaba a la filosofía del siglo XX: primero, la figura de la autoelección, gracias a la cual el sujeto hace él mismo algo de aquello que fue hecho de él; segundo, la situación ontológico-social en que se encuentra el que vive bajo la «mirada del otro»: de ahí se deriva el impulso de libertad, el «aguijón» de autoafirmarse contra el poder determinante que dimana del ojo ajeno; y, tercero, la tentación de inautenticidad con la que el sujeto arroja fuera de sí su libertad para desempeñar el papel de una cosa entre cosas, el papel de un *en-sí*, de un hecho de la naturaleza.

---

[1] *Ibid.*

[2] *Ibid.*

[3] Teatro ambulante austriaco fundado por Alexander E. Franke, que después de 1945 fue, junto con Die Neue Schaubühne München, uno de los más antiguos en el género de lengua alemana. *(N. del T.)*

[4] *Ibid.*, pág. 72.

Desde la perspectiva del existencialismo francés, Unthan ha hecho todo lo correcto. Hace una autoelección, se abre paso a sí mismo contra la compasión esclavizante de los otros, sigue siendo el autor de su vida, no colaborando con las circunstancias supuestamente superiores. Sin embargo, la razón de por qué él ha hecho todo lo correcto –posiblemente de un modo más correcto de lo que se pueda expresar en la jerga filosófica– no podría ser explicado suficientemente con los instrumentos conceptuales de la reflexión surgida a la izquierda del Rin. La insuficiencia del planteamiento francés se basa en la circunstancia de que el existencialismo surgido en Francia después de 1940 formulaba una filosofía destinada a gente políticamente *impedida* (dado el caso, para pertenecientes a un país ocupado), mientras que en Alemania y Austria había surgido a partir del último tercio del siglo XIX una filosofía con tintes vitalistas y terapéuticos destinada a gente física y psíquicamente *impedida*, especialmente a neuróticos y lisiados, y que después de 1918 se cargó de contenidos políticos, socialfilosóficos y antropológicos. Mientas los franceses aprendían, durante la ocupación, a asociar la existencia (y la verdad existencial) con la resistencia y la libertad en la clandestinidad, los alemanes y austríacos habían empezado, dos generaciones antes, a equiparar la existencia (y la verdad existencial) con la terquedad y las actividades compensatorias. De ahí que el espectáculo de la «filosofía continental» –por usar, esta vez, la cómica caracterización que hacen los formalistas transatlánticos del pensamiento de contenidos– en la primera mitad del siglo XX sólo se pueda entender si se tienen en cuenta los contrastes y sinergias entre el existencialismo de la *obstinación* centroeuropeo, más antiguo y de mayor amplitud, y el existencialismo de *resistencia* de Europa Occidental, más joven y restringido por la política. El primero de estos existencialismos tiene sus fuentes en la época *Nachmärz*,[1] por ejemplo en Max Stirner, y se extiende, tras su culminación en Nietzsche, hasta los sistemas elaborados por Freud, Adler y teóricos posteriores de la *compensación* que tuvieron influencia en la República Federal de Alemania; el segundo fue tomando cuerpo, como ya indicamos, bajo la ocupación de 1940 a 1944, no sin mostrar una prehistoria que se remonta, a través del revanchismo de la Tercera República, hasta los movimientos coléricos desarrollados entre los perdedores de la Revolución francesa, sobre todo los protosocialistas y protocomunistas. Si se ha captado lo que es el modelo alemán, es fácil reconocerlo de nuevo en sus formas travestidas de la izquierda del Rin. Lo que después de 1944 rondaba por la *rive gauche*

[1] Se califica de *Nachmarz* la época que sigue a la revolución de marzo de 1848. *(N. del T.)*

en forma de doctrina *a la contra* era la adaptación política del existencialismo de *impedidos* alemán, cuyos adeptos se habían juramentado para hacer toda una ética del *a pesar de.*

Unthan pertenece, sin duda, a la corriente de fecha más antigua de aquel existencialismo de la *obstinación.* A causa de la singularidad de sus condiciones de vida, Unthan no podía quedar absorbido en esta tendencia. Lo que le hace destacar es su forma especial de vivir pese a todo, haciendo de él una figura aislada en la corriente principal, de actitudes heroicas, y llevándole a la comunidad de los artistas. Su tipo de heroísmo es el heroísmo de anhelar la normalidad. Esto implica la disposición a una curiosidad buscada voluntariamente, que va más allá de lo que podría ser una curiosidad involuntaria. En consecuencia, podría determinarse su posición como la de un existencialista vinculado al mundo de las *variedades.* En sus comienzos, encontramos el ardid del destino, que decreta que de la deficiencia de la anomalía se haga una virtud artística. Empujado por fuertes paradojas iniciales, este existencialista de *variedades* quiere encontrar un camino que le conduzca a un «exhibicionismo decoroso». Para él, la normalidad debe convertirse en el premio de su anormalidad. Por tanto, para seguir teniéndolo claro ha de desarrollar un modo de vida en que la excentricidad patológica se convierta en el presupuesto de un éxito de la adaptación. De ahí que el *armless fiddler*, que era como figuraba Unthan en los escenarios americanos, no debía aparecer en escena, bajo ningún precio, como un simple lisiado –algo usual en los circos europeos y más aún en los *freakshows* del otro lado del Atlántico–. Tenía que presentarse más bien, como vencedor de su discapacidad y combatir al papanatismo con sus propias armas.

Haber logrado tales prestaciones confirma la extraordinaria posición que ocupa Unthan, y que actualmente han vuelto a ocupar algunos artistas sobresalientes. Al conseguir desplegar las paradojas de su forma de existencia, la gente *impedida* puede convertirse en docentes convincentes de la *conditio humana*, seres en ejercicio de una categoría especial, que traen un mensaje a quienes se ejercitan en general. Lo que Unthan conquistó para sí mismo fue la posibilidad de convertirse, como discapacitado-virtuoso, en un sujeto que se deja mirar y admirar en la misma medida en que es mostrado y contemplado, –mostrado, sobre todo, por empresarios y directores de circo, de los cuales se habla mucho, y raras veces favorablemente, en el *Pediskript*–, mirado por un público boquiabierto cuya curiosidad con frecuencia se trueca, en poco tiempo, en una

emoción entusiasta. Cuando el existencialismo de la obstinación y la tenacidad se agudiza en su forma de *variedades*, hace su aparición el *lisiado*-artista, que ha elegido libremente el *status* de una persona-que-se-exhibe-a-sí-misma. En la lucha competitiva con el placer de exhibirse de gente normal, que ha de ganar cada vez de nuevo, su autoexhibición antecede a la mera sensación de la misma. En él desaparece la contraposición entre el arte y la vida. Su vida no es otra cosa que el arte de hacer, mediante un duro ejercitamiento, cosas normales, como abrir puertas y peinarse, incluyendo en ellas otras cosas no del todo normales, como tocar el violín con el pie o partir en dos un lápiz con un tiro de fusil disparado con el pie. Este virtuoso de la capacidad de ser normal raras veces se puede permitir el lujo de caer en depresiones. La vida llevada adelante en ese *a pesar de* obliga a quien esté decidido a cosechar éxitos a hacer ostentación de la alegría de vivir. Que por dentro la cosa presente a veces otro aspecto es algo que no importa a nadie. El lisiado-artista habita en el país de la sonrisa.

Añado la observación de que Hugo Ball, cofundador del dadaísmo y co-iniciador en 1916 del Cabaret Voltaire, en Zúrich, fue, junto a Franz Kafka, el más importante existencialista de *variedades* de lengua alemana, tanto en su fase dadaísta como incluso en su período católico. En su novela *Flametti oder: Vom Dandysmus der Armen*, de 1918, reúne un pandemónium de figuras marginales sacadas de ambientes de barracas de feria y del mundo del circo, sobre las cuales hace él decir a un presentador: estas personas son personas más auténticas que los burgueses, que aparentemente logran mantenerse en el término medio. Las personas del mundo de las variedades sabrían más de la «vida real» porque están al margen, arrojados de la vida, derribados y molidos a golpes. Esta «gente atropellada» es quizás la única que aún realmente existe. En una época en que los normales se han entregado a la locura, esas personas, pese a que sean existencias rotas, recuerdan posibilidades mejores de ser hombre. Serían una especie de *torsos*, aquí no arcaicos, que se mantienen en forma para tareas desconocidas. Gracias a ellas el circo se convierte en una Iglesia invisible. En un mundo de secuaces del autoengaño colectivo, la gente de circo sería la única que no engaña –el funámbulo que corre por su alambre no puede hacer, ni por un momento, *como si*–. Poco después, Hugo Ball se encontrará con las huellas de una acrobática sagrada, a la que levantó un monumento en estudios de un estilo severo y neocatólico, como *Byzantinisches Christentum. Drei Heiligenleben*, de 1923, dedicado a tres héroes de la fe de la antigua Iglesia oriental, Johannes Klimax, Dionisio Areopagita y Simeón el Estilita, una obra fundamental de una época crepuscular de la ascetología.

Con esto hemos llegado a un nuevo giro del fenómeno del ejercicio. Al dirigirnos a las formas de vida de gente *impedida*, aparece a la vista, entre los habitantes del astro ascético, una clase de seres ejercitantes en los que predominan motivos más especiales. Practican su ascesis no a causa de Dios, o si lo hacen, como Ignacio de Loyola, mutilado por disparos, lo hacen así porque se les impone la figura de Cristo como modelo para neutralizar su propia minusvalía. No en vano Cristo es recomendado para ser imitado por el fundador de la Orden de los jesuitas como capitán de todos los que sufren. No obstante, sólo de manera marginal forman parte los visiblemente *impedidos* de las columnas de santos autotorturados que Nietzsche veía desplazarse como broncos coros de peregrinos a lo largo de los milenios. No son enfermos en el sentido usual de la expresión, aunque Nietzsche los hacía sospechosos de estar aquejados de una enfermedad psíquica; por lo demás, tanto el psicoanálisis como la pedagogía oficial de los discapacitados de los años veinte suponen en la gente con minusvalía un complejo de envidia respecto a los sanos, precisamente aquello de lo que Unthan aseguraba que él no adolecía en lo más mínimo. La conducción de una vida basada en el ejercicio responde, en seres así, al estímulo generado por la discapacidad concreta que se sufre, suministrando un estímulo refrenado, el cual a veces provoca una respuesta artística. Como constata Unthan, hay que conceder al *impedido* «libertad», que es «la luz y el aire» del desarrollo, hasta que el impulso experimentado se ve configurado por la propia voluntad e integrado en un proyecto de vida. Por tanto, mediante el fenómeno de una vida frenada e impedida la *ascetología* general se ve confrontada con su prueba de fuego.

Ahora hemos de mostrar cómo a partir de la analítica de los *impedimentos* físicos surge todo un sistema de puntos de vista de las leyes de esa existencia que sigue existiendo *a pesar* suyo. Y aquí es necesario hacer una excursión a las catacumbas de la historia del espíritu. De hecho, el testimonio más importante de ese existencialismo de la *obstinación* es de origen alemán, siendo, al mismo tiempo, el manifiesto de la más antigua antropología del *lisiado*, sepultada en el olvido por parte tanto del gremio filosófico como del pedagógico. Me estoy refiriendo al libro *Zerbrecht die Krücken* (*Romped las muletas*), de Hans Würtz, el iniciador, de inspiración nietzscheana, de la pedagogía de los minusválidos, una obra aparecida a principios de los años treinta y que no encontró la menor resonancia, por razones de las que enseguida hablaremos. Ninguna historia de la filosofía menciona este libro, ningún manual antropo-

lógico aborda su contenido,[1] ni siquiera en los círculos de expertos de Nietzsche se tiene algún barrunto de su existencia, y esto a pesar de que precisamente los nietzscheanos, en sentido académico o *at large*, tendrían motivos para ocuparse de la recepción de las ideas de Nietzsche en el escenario de la pedagogía de la minusvalía anterior y posterior a 1918, pues es imposible conseguir una comprensión adecuada de Nietzsche sin tener en cuenta los efectos y el reflejo de su obra en gente minusválida y en sus portavoces.

La razón de que el libro esté como desaparecido se ha de buscar, ante todo, en las implicaciones políticas del tema que trata, así como en la fecha de su publicación. Sacada al mercado en 1932, una obra con ese título de *Romped las muletas* no resultaba en Alemania adecuada a la época; no, sin embargo, porque esa idea de romper las muletas no hubiera encontrado entonces ningún adepto, sino, al contrario, porque el lema del título arrastraba hacia su campo a demasiados partidarios de la misma. Es verdad que éstos no querían ni oír hablar de los realmente tullidos. En las grandes bibliotecas esta obra rara era registrada con un título completo: *Zerbrecht die Krücken. Krüppel-probleme der Menschheit. Schicksalsstiefkinder aller Zeiten in Wort und Bild* (*Romped las muletas. Problemas de inválidos de la humanidad. Hijastros del destino de todos los tiempos, con texto e ilustraciones*), editorial Leopold Voss, Leipzig, 1932. El autor, nacido en 1875 en Heide, en la región de Holstein, y muerto en Berlín en 1958, había quedado huérfano de pequeño, luego fue maestro de escuela, primero en Hamburgo-Altona y luego en Berlín-Tegel. A partir de 1911, trabajó como inspector de enseñanza en el centro Oskar-Helene-Heim, en Berlín-Zehlendorf, centro que había surgido del anterior Krüppel-Heil-und- Erziehungsanstalt, de Berlín-Brandenburgo. La citada institución se desarrolló, bajo la dirección del joven idealista, hasta convertirse, con el apoyo del Estado, en la Meca de la asistencia de minusválidos y adquirió una reputación internacional. Junto con un ortopeda, Konrad Biesalski, Hans Würtz hizo de la institución de Zehlendorf un foco de esa nueva forma de *práxis* filosófica. Durante dos decenios el centro de discapacitados de Würtz-Biesalski afirmó su condición de baluarte del existencialismo de la *tozudez* en Alemania, antes de ser puesto en la línea nacionalsocialista por parte de nuevos directores cercanos al partido. En este instituto debían ser puestas a prueba, en el trato cotidiano con gente discapacitada, las ideas de Nietzsche sobre la equiparación de la vida y la voluntad de poder.

[1] El trabajo de Würtz tampoco es mencionado en el libro reciente más importante dedicado a este tema, de Klaus E. Müller, titulado *Der Krüppel. Etnologia passionis humanae*, Múnich, 1996.

En las elecciones del Reichstag de julio de 1932 el partido nazi había conseguido el 37,3 por ciento de los votos, convirtiéndose en la fracción más numerosa del Parlamento, a una considerable distancia de las otras. El ruidoso partido encontró un fuerte eco entre los nuevos mutilados de la primera guerra mundial (cuyo número, sólo en Alemania, se calcula que ascendía a 2,7 millones). En lo concerniente al lema *Romped las muletas*, Würtz no hubiera debido tener problemas, pues el ambiente alemán de la época no quería, por lo general, otra cosa que las personas fueran capaces de vivir sin los molestos instrumentos auxiliares del cuidado asistencial de la existencia. Había sonado la hora del movimiento. Como guía de un movimiento así sólo podía estar quien fuera capaz de prometer de forma creíble la destrucción de los sistemas obstaculizadores dominantes. Lucía en el horizonte una existencia sin muletas, convirtiéndose en una consigna para todos aquellos que se sentían molestos, impedidos y oprimidos por la situación dada. Había sonado la hora de los anarquismos populares.

Desde sus comienzos el anarquismo había sido la filosofía de los que vivían *sin*. Éste quería llevar hasta su público la opinión de que en el orden de cosas del mundo moderno uno topa con instrumentos auxiliares *sin* los cuales se podría pasar perfectamente con tal que se creyera con fuerte convencimiento que hay una vida sin señores ni poderes: sin el Estado (la muleta política), sin el capitalismo (la muleta económica), sin la Iglesia (la muleta religiosa), sin la conciencia que remuerde (la muleta judeocristiana del alma), sin el matrimonio (la muleta con la que la sexualidad se mueve renqueando durante años). En el contexto de la República de Weimar, esto quería decir, sobre todo: sin el Tratado de Versalles, que se había convertido para los alemanes en una cadena encolerizante. Además, en aquella época muchos deseaban arreglárselas también sin la democracia: fue considerada por numerosos contemporáneos una institución para hacer quedar en ridículo al pueblo mediante sus representantes. ¿Por qué no intentar, por una vez, que los populistas pusieran en ridículo a los diputados? El lema de romper las muletas estaba a punto de convertirse en el núcleo de la política revolucionaria, y hasta en el impulso para una ontología revolucionaria acorde con la época. Más allá de la política y de la cotidianeidad se alzaba la llamada a sublevarse contra todo lo que nos irrita con su mera existencia. Los hartos de las muletas querían, ni más ni menos, sacudirse el yugo de lo real. Toda política se transformaba en una política para gente *impedida* en rebeldía. Cualquiera que quisiera ir reuniendo los sentimientos de ira contra lo «dado« y lo «establecido» podía estar seguro de que una gran parte de

los contemporáneos estaba dispuesto a reconocer en todas las manifestaciones de lo institucional las muletas que esperaban ser quebradas. El siglo XX pertenece a los frentes populares contra las construcciones auxiliares.

Naturalmente, el partido nazi no pudo acogerse nunca a la consigna de solucionar el problema de los inválidos, aunque él mismo no era, en aspectos esenciales, más que una toma de posición militante respecto a la cuestión de los inválidos y sus muletas. El partido solucionó la contradicción que él mismo encarnaba poniendo en su programa el peligroso tema de la «vida que no merece ser vivida»: con este gesto logró hacer algo externo del motivo que le era más propio. De lo contrario, los líderes del movimiento hubieran tenido que aparecer ellos mismos como mutilados que guían a mutilados, como había hecho, por la misma época, el lisiado y pedagogo de lisiados Otto Perl. Tendrían que haber puesto de manifiesto con qué competencias y según qué relaciones de delegación querían estar precisamente ellos a la cabeza de la revolución nacional: Hitler, como un lisiado en lo emocional, que en momentos de embriaguez buscaba la fusión con la comunidad del pueblo, Goebbels, con su cojera, que anhelaba parqués elegantes, Göring, con su toxicomanía, que husmeaba en el dominio nazi la oportunidad para darse a sí mismo y a sus coadictos un gran festín, todos ellos habrían tenido que declarar en qué consistía su lucha, su sueño y su gran *a pesar de.* Cae por su peso la inoportunidad de tales confesiones, por no hablar de su improbabilidad psicológica. «Movimientos» de este tipo viven de que su *primum mobile* permanece latente. Es innegable que el espacio político de aquellos años está impregnado de casos no ajenos a la problemática de la persona lisiada, no siendo en esto lo menos importante la circunstancia de que la *invalidez*[1] de Guillermo II había sido puesta en 1925 por su biógrafo Emil Ludwig en el centro del interés de la psicología política para una parte notable de la opinión pública. El espacio público se hacía eco de las cuestiones sobre cómo dar sentido a la existencia del lisiado, y sobre cómo casar el poder y la mutilación. ¿Se puede dejar subir al poder a gente lisiada? ¿Qué cosa es el poder si puede llegar a él gente *impedida*? ¿Y qué pasará con nosotros, si esa gente lo ha logrado? Las meditaciones de Nietzsche de la década de 1880, aparentemente extemporáneas, se habían internado, en un corto plazo de tiempo, en el núcleo más candente de la política. Hans Würtz supo actualizar los puntos de vista de Nietzsche al mostrar cómo un *impedi-*

[1] Tenía el brazo izquierdo impedido a consecuencia de un parto difícil. *(N. del T.)*

mento físico puede desembocar, supuesta la pertinente «escolarización», en un *plus* de deseo de éxito vital.

«El material ha sido reunido de forma totalmente imparcial», se dice en la Introducción del libro, que ofrece una panorámica enciclopédica sobre prácticamente todos los representantes de la cultura lisiados que entonces había en Europa, llamándolos por su nombre. Por ello, Würtz no deja de mencionar incluso a su contemporáneo Joseph Goebbels en sus sinopsis e índices sobre la problemática del lisiado en la historia de la humanidad; menciona por dos veces al propagandista del partido nazi, en la categoría de pies equinovaros (donde él, acompañado de figuras como Lord Byron, no tenía por qué hacer, a priori, una mala figura): por un lado, en la lista de la nación,[1] por otro, bajo la rúbrica de los «políticos revolucionarios».[2] El agitador-jefe del partido nazi tiene que agradecer al pedagogo de minusválidos Würtz el honor de ser mencionado en un *Who's who* de la humanidad, que abarca casi quinientos nombres, algunos de ellos grandes o muy grandes figuras, así como tipos como Unthan, que Würtz pone en la lista, junto con numerosos compañeros de destino, dentro de la categoría ampliamente representada de «lisiados de exhibición y lisiados-virtuosos».[3]

Común a todos los protagonistas de esta obra era su capacidad de realizar la filosofía del *a pesar de.* El alcance y la carga explosiva de la problemática se evidencia en el hecho de que en las listas de este científico figuren personas como Jesús, que según hipótesis recientes era un ser «desfigurado», y Guillermo II, este último lisiado de un brazo, y en el que, además, se ocultaba un «lisiado psicópata»,[4] como una muñeca rusa lisiada que alberga dentro otra de idénticas características. La mención de estas grandes figuras ilustraba la tesis –que conducía de la filosofía de la vida a la filosofía del espíritu– de que la gente discapacitada puede, más allá de sus taras, echar anclas en un reino de valores suprapersonales.[5] De hecho, Guillermo II no sólo tenía sobre su conciencia una política directamente neurótica, sino que fue él quien proyectó los decorados para los Festspiele de Bayreuth, intentando asimismo hacer otras incursiones en el mundo de la objetividad. En cuanto a la evasión protagonizada por Jesús respecto a la esfera de sus supuestas taras, los resultados de la misma hace

[1] Hans Würtz, *Zerbrecht die Krücken*, *op. cit.*, pág. 101.
[2] *Ibid.*, pág. 88.
[3] *Ibid.*, pág. 97.
[4] *Ibid.*, pág. 31.
[5] *Ibid.*, pág. 4.

ya muchísimo tiempo que han sido incorporados a los fundamentos éticos de la cultura occidental. En la filosofía de los valores de Max Scheler, que probablemente Würtz no conoció, se había hecho el intento hacia la misma época de destacar las leyes propias de la esfera axiológica respecto a su «base» en las tensiones de la vida. La esencia de la acción que conduciría a lo suprapersonal Würtz la denomina, como corresponde a la época, un «trabajo». Esta expresión sería uno de los pseudónimos bajo los cuales sigue latiendo la emergencia del fenómeno del ejercicio.

«El impedimento superado es la madre de todo movimiento desarrollado.»[1] El movimiento que aquí se dice que se despliega lo califica Würtz, consecuentemente, no como una mera compensación, sino como una supercompensación: en él, la reacción iría más allá del impulso inicial. Con esto ha formulado el autor un teorema cuyo radio de acción se extiende a todo un complejo de movimientos asimétricos de todo tipo, tanto orgánicos como espirituales, físicos como políticos, por mucho que él, en su libro, se limite a demostrar esta proposición en el fenómeno de la tara física. Tales aplicaciones eran bastante pretenciosas: a través de una intensiva cooperación con base científica, los médicos, los pedagogos y los directores espirituales alemanes deberían unirse en esa «comunidad de fines de mejora del tullido». Pero por muy alto que él apuntara, el potencial político de sus reflexiones siguió, para Würtz, oculto. Había constatado, en términos generales, que los *excedentes* de la superación de los impedimentos desembocan en una dinámica que empuja hacia delante: «[...] el mutilado Ignacio de Loyola y Götz von Berlichingen estaban siempre de camino»,[2] no más que los epilépticos Pablo y César. Tampoco dejó de aludir a la «tortícolis espasmódica del pequeño Alejandro Magno», tara similar a la del «pequeño, mongoloide y desfigurado Lenin» y a la de Rosa Luxemburg, corta de estatura y renqueante.[3]

Sin embargo, la «tribulación y la terquedad», los universales de la psicología del lisiado, siguen teniendo para Würtz un sentido aplicable exclusivamente a la psicología individual. Pero ¿qué era, si no un caso de aplicación de la ley de la compensación, una explosión política como el nacionalsocialismo de 1933, que se vanagloriaba de ser ante todo movimiento, ataque y revolución? ¿Es la tara superada la matriz de todo el movimiento desplegado, fueren lo que fue-

[1] *Ibid.*, pág. 49.
[2] *Ibid.*, pág. 11.
[3] *Ibid.*, pág. 18.

ren aquellos «impulsos maternales» de los que surgiera la tendencia al autoengrandecimiento mediante la fiesta y el terror? ¿Qué significa ir hacia las «madres», si la expresión describe el producto sacado de las taras y su superación? En el caso de que la supercompensación de las taras físicas sea el secreto del éxito, ¿se seguiría de esto que la mayoría de las personas no están lo suficientemente lisiadas? Puede que tales preguntas sean retóricas, pero muestran una cosa: el camino que lleva hacia una gran teoría de la compensación está empedrado con un sinfín de dificultades.[1]

En lo concerniente a Goebbels, éste no tuvo, evidentemente, interés alguno por el progreso de una labor de esclarecimiento. No podía sentirse entusiasmado por su inclusión en el Panteón de los lisiados. Que figurara en la lista junto a personas tan importantes como Kierkegaard, o también Lichtenberg, Kant, Shleiermacher, Leopardi, Lamartine, Victor Hugo o Schopenhauer, por nombrar a algunos, no lo tentó a *salir del armario*. Poner su psique a disposición de la ciencia era probablemente lo último que se le hubiera pasado por la cabeza. Hubiera encontrado también muy poco gusto en la tesis ortopédica del Instituto de Zehlendorf: «El muñón es la mejor prótesis». En la clasificación que hace Würtz del mundo de personas con taras en cuatro grupos principales (anomalías de crecimiento, deformaciones, *malas* posturas y desfiguraciones), él tendría que haber sido incluido, sin duda, en la segunda clase, y, eventualmente, incluso en la cuarta, pudiendo ser incorporado adicionalmente a la subclase de los que tienen «taras con complejos»,[2] lo cual llevaría al ámbito de la psicológico.

Goebbels perseguía otros planes: sus instrucciones fueron que quedasen secuestrados inmediatamente los ejemplares aún no despachados del citado libro *Romped las muletas*. El transcurso posterior de la historia habla por sí mismo. Poco después de enero de 1933 Würtz era denunciado, en su propio Instituto, como enemigo del pueblo; sus críticos querían descubrir en él, de repente, a todo un comunista y filosemita. En virtud de la acusación de abuso de su cargo y malversación del dinero de los donantes levantada, en un tiempo tan oportuno, contra él, fue despedido de forma irrevocable y sin derecho a pensión alguna (presuntamente habría utilizado algunos donativos destinados a la sociedad protectora del Oskar-Helene-Heim en la publicación de su obra *Romped las muletas*, como si la edición del libro fuera un asunto privado del autor

[1] La variante más pequeña de la doctrina del *homo compensator* ha sido dada a conocer en la República Federal de Alemania por los trabajos de Joachim Ritter, Odo Marquard y Hermann Lübbe.

[2] Hans Würtz, *Zerbrecht die Krücken, op. cit.*, pág. 67.

sin relación alguna con las tareas desempeñadas en la institución codirigida por él).

Es fácil identificar en los reproches hechos a Würtz los contornos de un conflicto entre los trabajos de campo realizados en su institución y el *Alpha-Tier*[1] publicista del régimen. Sus acusadores, colegas ambiciosos, pasaron a ocupar, tras su cese funciones directivas del Instituto, como para dejar claro que una revolución con éxito no devora a sus hijos, sino que cuida de ellos. Würtz continuó siendo lo bastante ingenuo como para creer que podría, en las condiciones dadas, demostrar su inocencia. Por ello, tras un exilio pasajero en Praga, volvió a causa del proceso a Alemania, donde fue condenado por un tribunal de Berlín, en enero de 1934, a un año de prisión, si bien la pena fue conmutada por la de libertad condicional. Acto seguido, abandonó Alemania, encontrando refugio hasta el final de la guerra en Austria. En 1947 consiguió su plena rehabilitación, jurídica y profesional. En julio de 1958 era enterrado en el Waldfriedhof de Berlín-Dahlem.

Para la marcha de nuestras reflexiones resulta instructivo tratar de aclarar la constelación existente entre los puntos de partida nietzscheanos sobre la analítica de la voluntad y las exposiciones de Würtz en torno a la pedagogía de los discapacitados. Ambos autores podrían remitirse el uno al otro para ilustrar sus axiomas, y esto es lo que, de hecho, ocurrió en el caso del más joven de ellos. Desde la perspectiva del investigador berlinés de la discapacidad, el propio Nietzsche constituía un ejemplo de su concepto de «impedimento superado». Llega a clasificar, a sangre fría, al filósofo sin cuya estimulación su propio trabajo apenas habría sido imaginable con las palabras siguientes: «El Nietzsche aquejado de anomalías de crecimiento y con una sobrecarga psicopatológica».[2] Con todo, éste había logrado, según él concede –gracias a las leyes de la compensación y ayudándose de su gran talento y de un duro trabajo en su propia persona–, una superación parcial de sus impedimentos, por lo que su obra habría de ser valorada como un intento de pasar desde lo patológico a una esfera axiológica que transciende lo patológico.

Si invertimos la perspectiva, resultaría una imagen más compleja. Nietzsche reconocería en este pedagogo de discapacitados berlinés el fenómeno, sospechoso para él, del discípulo del que aquí no se puede decir otra cosa que en su compromiso de engrandecer al maestro pone de manifiesto más las debilida-

[1] *Alpha-Tier* es un concepto extraído del estudio del comportamiento animal y designa al animal-guía de una manada. *(N. del T.)*

[2] Hans Würtz, *Zerbrecht die Krücken*, pág. 37.

des del mismo que no sus méritos. Una segunda mirada constataría cómo se concreta en el caso de Würtz lo incriminado por Nietzsche como el síndrome sacerdotal. Sus características consisten en la tendencia aparecida en los enfermos más fuertes a convertirse en guías de toda una recua de existencias débiles. De la literatura que conozco sobre Würtz no se puede colegir si en el propio autor pueden encontrarse indicaciones de alguna tara propia, razón por la que de momento no puedo aclarar si los diagnósticos de Nietzsche sobre la dinámica del ideal ascético-sacerdotal se ven confirmados en su imitador. El estilo de las publicaciones de Würtz, que culminan en himnos a los «victoriosos luchadores de la vida»,[1] nos sugiere la sospecha de la existencia en él del síndrome del *portavoz.* Abogan a favor de esto la forma en que se deja inflamar por su misión. Su proximidad al tipo sacerdotal se revela en el gusto de Würtz, que produce la sensación de algo imperial, de traer al campo de su competencia a sectores cada vez mayores de la humanidad. En ello se hace visible incluso la dinámica habitual del *Alpha-Tier*, una inequívoca manifestación, desde la perspectiva nietzscheana, de la voluntad de poder.

No obstante, por todo lo que hoy día podemos saber, el foco del compromiso de Würtz estaba en su trabajo en el Oskar-Helene-Heim berlinés. No es competencia de los observadores externos dudar de la seriedad de sus esfuerzos de toda una vida por lograr el bienestar de sus clientes, aunque actualmente guste poco su planteamiento autoritario y en teoría simpaticemos más con el modelo alternativo de autodeterminación del pedagogo de discapacitados Otto Perl.[2] Por lo demás, la institución berlinesa constituía asimismo, para su inspector pedagógico, el púlpito desde el cual proclamaba, a un público más bien remiso, sus propuestas de solución para un enigma de la humanidad. Tales propuestas consistían, fundamentalmente, en cambios que se expresarían en verbos *modales*: tú podrás lo que quieras, debes querer lo que hayas de querer, debes poder querer y eres capaz de ello, suponiendo que tengas a tu lado a alguien que quiera que tú quieras. Quedémonos con este último giro: no sólo define la figura del entrenador de la voluntad de discapacitados, sino que nos ofrece la definición del entrenador en general. Mi entrenador es aquel que quiere que yo quiera, encarna la voz que puede decirme: ¡Has de cambiar tu vida![3]

[1] Así se titula un libro anterior de Hans Würtz, del 1919, *Siegreiche Lebenskämpfer*, cuando a la problemática de los lisiados por su constitución se superpuso la de los mutilados de guerra.

[2] Otto Perl, *Krüppeltum und Gesellschaft im Wandel der Zeit*, Gotha, 1926.

[3] Acerca de la problemática del maestro y del entrenador *cf.* el capítulo 8, pág. 371 sigs..

El fenómeno del cuidado de gente *impedida* a partir del espíritu de una filosofía de la voluntad que anima al discapacitado a trabajar en su propia persona pertenece inconfundiblemente a una zona donde confluye el gran acontecimiento antes expuesto, característico de los siglos XIX y XX: la desespiritualización de las ascesis. Se corresponde con ello, en la vertiente «religiosa», una tendencia a largo plazo a des-heroizar al sacerdocio, contrarrestada, provisionalmente, a partir de los años veinte del último siglo –con efectos posteriores, verificables en autores como el ecologista Carl Amery y ese fenómeno de elegancia paracatólico que es Martin Mosebach–, por la exaltación del santo, típica del *renouveau catholique* y del ala devota de la fenomenología.

Al insistir Würtz, como pedagogo de la voluntad, en la jerga del heroísmo, se le escapaba irónicamente la parte que apuntaba al futuro y que se puede atribuir a su obra: el giro ascetológico de la época. Pese a todas sus sugestiones de heroicidad, es fundamental la orientación pragmática de su programa de desengaño de la gente lisiada e impedida. No merece la pena hacer más hincapié en su hábito pseudosacerdotal. Bajo éste se oculta un hecho que ya había sido anunciado mediante las tesis dietológicas de Nietzsche: yo lo llamo la emergencia de una conciencia de entrenamiento general, a partir de la pedagogía de enfermos y discapacitados. En el concepto de entrenamiento entra, naturalmente, aparte del sujeto que hay que entrenar y el programa de entrenamiento, la figura del propio entrenador, esa figura preñada de futuro que se perfila bajo todo ese atavío de filosofías de la vida y de la voluntad de que hacían gala los comunicados de Würtz en los últimos años de la época guillermina.

Con la aparición de la figura del entrenador –o, más exactamente, con su reaparición tras su desaparición junto con la del atletismo de la Antigüedad–, el *renacimiento* de lo somático y atlético llegaba a su fase más significativa en los inicios del siglo XX. No nos alejamos mucho de Hans Würtz si lo llamamos un entrenador, a escala del Reich, de los *impedidos*, casi como un Giovanni Trappatoni[1] de los discapacitados. Estaría dentro de una tradición de autores-entrenadores, que se remonta hasta Max Stirner, el autor de la obra *Der Einzige und sein Eigentum*,[2] aparecida en 1844. Sería innecesario subrayar que Würtz, con un sentido infalible de lo que es un buen equipo, incluye a Max Stirner en la lista de sus clientes ejemplares. En su condición de entrenador de su propia

[1] Famoso entrenador italiano, nacido en 1939. *(N. del T.)*

[2] Trad. cast.: *El único y su propiedad*, trad. de J. R. Hernández, Valdemar, Madrid, 2004. *(N. del T.)*

unicidad, Stirner fue uno de los primeros que tuvieron claro que sobre el césped de la existencia se da mala imagen si se tiene un sobrepeso metafísico. El espantar a los pájaros ideológicos que uno tiene en la cabeza, cosa que recomendaba en su libro, constituía ya todo un programa explícito de *fitness* mental. Con la vista puesta en este patriarca del egoísmo, Würtz logra un grado considerable de generalización: «El lisiado Stirner ve, según su propia estructura psicológica, a todas las otras personas como gente que lucha, sin saberlo ni quererlo, por el valor del propio yo».[1] Para Würtz esto sería una demostración de lo que él da por supuesto: la convergencia entre la conciencia de la unicidad de la propia persona y el «carácter bélico de la vida». Hoy día uno se expresaría con más cautela: no es raro que de las discapacidades surjan determinadas sensibilizaciones y de éstas, en ocasiones, un incremento de las dificultades, las cuales a su vez desembocan, si las circunstancias son favorables, en un aumento del rendimiento vital. Mientras que esa unicidad de la que habla Stirner permanecía asociada, según constata lamentándolo Würtz, a la neurosis, en un trabajo constructivo de los minusválidos de lo que se trata es de «liberar al *impedido* problemático convirtiéndolo en una persona de carácter».[2] Actualmente ya no se formularía así, con independencia de que se esté hablando de filósofos del *Vormärz*[3] o de otras naturalezas problemáticas.

La hipótesis de que este pedagogo de gente *impedida* dé cuerpo, por su perfil práctico y filosófico-moral, a una de las primeras realizaciones de la forma moderna de entrenamiento puede fundamentarse en numerosas declaraciones del autor. En el caso de Würtz es claramente reconocible que el entrenador es el *partenaire* acorde con la época en el conjunto de tensiones verticales no-metafísicas que insuflan en la vida de los entrenados un marcado sentimiento de lo que está arriba y de lo que está abajo. El entrenador sería responsable de que «echen raíces en las fuerzas del ejercitante los ejercicios prescritos por el médico de ese poder que el cliente ha logrado», de manera que encuentre «un punto concreto de apoyo incluso su voluntad de autoconservación».[4] Con una claridad que honraría a una filosofía analítica del deporte explica Würtz, cuando habla, en un pasaje fundamental para la teoría del entrenamiento, de la persona *impedida*:

---

[1] *Ibid.*, pág. 50.

[2] *Ibid.*, pág. 63.

[3] Con la expresión *Vormärz* se hace referencia al período que va desde el Congreso de Viena, de 1815, o bien la revolución de julio en Francia, de 1830, a la revolución de marzo de 1848. *(N. del T.)*

[4] Hans Würtz, *Zerbrecht die Krücken, op. cit.*, pág. 34.

> Su voluntad logra, con ello, un desnivel vital, cuando compara su anterior situación de impotencia con el poder que ahora ha desarrollado con éxito y lo mide con el resultado logrado en sus fines de fortalecimiento. Sus anhelos experimentan un impulso hacia delante. La superación de la anterior sensación de impotencia constituye, al mismo tiempo, una victoria ética [...]. La gestión asistencial de la educación no debe ser dificultada por la angustia de la protección[...]. Exigimos, pues, del educador de gente sin brazos una afirmación de la vida [...][1]

Pocas manifestaciones podría haber en la literatura reciente sobre este tema en las que se haya llevado a un nivel similar de explicitud la transformación postmetafísica de las tensiones verticales, es decir, de la conciencia de desnivel inherente a la vitalidad. Para obtener tal ganancia en la explicación del asunto uno tendrá que soportar algunas frases de tono heroico. En el fondo, éstas no son sino la máscara de un renacimiento atlético. Por lo demás, en toda la historia del deporte del siglo XX podrá observarse también la des-heroización del papel del entrenador. Claro que, en el ámbito del deporte –de forma análoga a los desarrollos que tienen lugar en el campo religioso–, hay también una contracorriente, que podría ser designada como un *renouveau athlétique*, donde se alza sobre el pavés a la figura del deportista extremado, un equivalente, vaciado de lo espiritual, del santo de las religiones.

La filosofía antropológica del siglo XX ha ignorado las contribuciones de la pedagogía de los discapacitados, llegando sin embargo a observaciones de un sentido parecido, a partir de situaciones conceptuales similares. La antropología del hombre normal desbrozó, con sus propios medios, un camino que llevó a una conciencia de la discapacidad aún más general de lo que hubieran podido soñar los pedagogos de esa especialidad, si bien sus consecuencias prácticas eran diametralmente opuestas a las de la heroica didáctica de la gente con minusvalías. Su máxima proclamaba: ¡En modo alguno rompáis las muletas! Se percibe ya esa admonición en el psicoanálisis vienés, cuando Freud caracteriza al ser humano como a un «dios de las prótesis», incapaz de vivir sin el apoyo de los cuidados civilizatorios de la existencia. Por lo demás, con su leyenda de Edipo Freud consiguió incorporar a la mitad masculina de la humanidad a la familia de los patizambos, mientras que diagnosticaba en la otra mitad, la

[1] *Ibid.*, pág. 36.

femenina, una discapacidad genital, en forma de una innata carencia de pene. Todavía se hizo oír con más fuerza, en la doctrina de Arnold Gehlen, la advertencia sobre el sostén que dan las instituciones, gracias al cual la delirante falta de límites de la subjetividad desatada sólo puede ser salvada de sí misma mediante un armazón protector de formas suprapersonales. Aquí reaparecen las muletas en forma de instituciones, y su importancia aumenta tanto más cuanto los anarquistas del siglo XX, sean de derechas o de izquierdas, habían hecho un llamamiento a su destrucción. Además Gehlen se puso sumamente inquieto cuando vio venir en los años sesenta un nuevo movimiento, o mejor, un *sin*-movimiento entre la juventud. En su justificación, por motivos antropológicos, de las instituciones, el antirrousseaunismo del siglo XX culmina con la advertencia de que el ser humano tiene siempre mucho más que perder que sus cadenas. Y plantea la cuestión de si la cultura política no comenzará con la diferenciación entre cadenas y muletas. En los enunciados paleoantropológicos de Louis Bolk y Adolf Portmann alcanza su mayor dramatismo el reconocimiento de la obligatoriedad de las muletas para la existencia humana: según ellos, el *Homo sapiens* es, constitutivamente, un ser lisiado y nacido antes de tiempo, una criatura destinada a la eterna inmadurez y que, a causa de esta característica, que los biólogos llaman neotenia (el mantenimiento de rasgos juveniles y fetales), sólo es capaz de sobrevivir en las incubadoras de la cultura.[1]

En estas proposiciones, muy generalizadas, de la antropología moderna se explicita funcionalmente el *páthos* holístico característico de culturas de otros tiempos, culturas que persistían con tenacidad en dar la supremacía a la tradición y la costumbre (la incubadora acreditada), antes que a los caprichos de individuos amantes de novedades. Cada ortodoxia, esté fundada en lo religioso o en la dignidad de lo tradicional y la ancianidad, constituye un sistema destinado a impedir mutaciones en las estructuras que proporcionan estabilidad. En este aspecto, la antigüedad de lo antiguo se autofundamenta. Mientras que una tradición suministra, siempre que aparezca como lo suficientemente antigua, la demostración de su viabilidad y de su compatibilidad con otros bienes permanentes únicamente mediante su supervivencia, la idea nueva y la desviación subjetiva tienen que aportar primero, si están interesadas en sobrevivir, la prueba de que son algo repetible. Es verdad que en los sistemas tradi-

[1] Estos puntos de partida son desarrollados en el volumen III de mi proyecto de *Esferas* en torno a una teoría general de la existencia en ámbitos *insularizados*. *Cf.* Peter Sloterdijk, *Sphären III, Schäume. Plurale Sphärologie*, Fráncfort, 2004, págs. 309-500 (trad. cast.: *Esferas III*, trad. de Isidoro Reguera, Siruela, Madrid, 2006).

cionalistas enemigos de toda mutación se parte de antemano del supuesto de que nunca merece la pena admitir ni siquiera un intento de demostración de la utilidad de lo nuevo. En cambio épocas con una elevada apertura hacia las innovaciones toman como base la observación de que incluso tras profundos cambios de valores morales y novedades técnicas es posible una estabilización suficiente para reconducir hacia el modo más grato nuestro *modus vivendi*. No obstante, las innovaciones han de ser continuamente testadas desde el punto de vista de si se corresponden con las necesidades de estabilidad de los sistemas de asistencia general (vulgarmente llamadas *culturas*) a este lisiado nacido antes de tiempo que es el ser humano.

Allí donde aparezca el ser humano, le antecede su *status* de *impedido*: ése era el estribillo de los discursos filosóficos sobre el hombre en el siglo pasado, independientemente de que se hable, como lo hace el psicoanálisis, del ser humano como de un mutilado falto de ayuda, que sólo puede llegar a sus metas renqueando,[1] o de que se le considere, como hacen Bolk y Gehlen, un lisiado *neoténico* –cuya inmadurez crónica sólo es compensable mediante rígidas envolturas culturales–, o, como hace Plessner, un discapacitado excéntrico, que está al margen de sí mismo y se ve a sí mismo viviendo, o bien, como hacen Sartre y Blumenberg, un discapacitado de la visibilidad, condenado de por vida a entender la desventaja de ser visto por otros.

Por otra parte, en esta visión entran no únicamente las minusvalías constitucionales, sino las históricamente adquiridas, que se dan, por cierto, de creer a Edmund Husserl, sobre todo entre los europeos modernos. Por sus esfuerzos en la conquista intelectual de lo real, éstos habrían contraído, en el transcurso de los últimos siglos, dos *malas* posturas preñadas de peligros y de proporciones gigantescas; Husserl las denomina, en una forma de expresarse casi patográfica, la de un objetivismo fisicalista y la de un subjetivismo transcendental.[2] Ambos serían modos de un ser-en-el-mundo pensante, que desembocarían en estimaciones equivocadas del mundo circundante y de la realidad en general. Si tenemos en cuenta que nuestra existencia en el «mundo de la vida» constituye la relación originaria que desde Heidegger es conocida como un ser-en-el-mundo, llegamos a una visión irónica de las cosas: a causa de acuñaciones

[1] Peter Schneider, *Erhinken und erfliegen. Psychoanalytische Zweifel an der Vernunft*, Gottinga, 2001.

[2] Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenshaften und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie* (1936), Hamburgo, 1996 (trad. cast.: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología transcendental*, trad. de Jacobo Muñoz y Salvador Mas Torres, Altaya, Barcelona, 1999).

erróneas fatigosamente adquiridas confundimos, de un modo crónico, el primer mundo con el segundo, con el mundo de los físicos, filósofos y psicólogos. Esta visión precaria de los europeos civilizados como seres discapacitados que marran en su estimación del mundo la había tomado el viejo Husserl de Heidegger, su discípulo renegado, para el cual el ser humano empieza, desde el principio y las más de las veces, como un discapacitado de la inautenticidad, y así es como acaba su carrera, si no tiene la suerte de topar con un *entrenador* que recomponga en él los datos de su existencia que requieren una ortopedia. Entre las discapacidades adquiridas el neofenomenólogo Hermann Schmitz ha desenmascarado como tal, muy recientemente, la ironía habitual: ésta privaría al irónico de abrirse a situaciones comunes. El foco de la consideración estaría ubicado aquí en la existencia de una discapacidad que tiene que ver con el distanciamiento, surgida del impedimento de no poder participar en algo por el imperativo de una elegancia crónica. El papel de la ironía no habría sido valorado suficientemente, de hecho, en la historia de los errores de estimación de la realidad.

Las consecuencias de estas constataciones son tan variadas como las propias diagnosis. Sólo una cosa tienen en común: si los seres humanos son, sin excepción, de forma distinta, seres discapacitados, todos tendrán que concebir su existencia respectiva –cada persona a su manera– como un estímulo para la realización de determinados ejercicios correctores.

Permítaseme recordar aquí que las personas de poca estatura fueron clasificadas, en el esquema de minusvalías de Würtz, como gente aquejada de hiposomía. En una época posterior las mismas personas fueron llamadas «*impedidas* en relación con el crecimiento». Cuando también la expresión *impedidas* se volvió malsonante, las personas aquejadas de enanismo se convertían en personas con capacidades *diferentes* en su estatura. En los años ochenta del siglo pasado los buscadores americanos de lo políticamente correcto encontraron el nombre más actual para las personas que, con frecuencia, se ven obligadas a mirar hacia arriba mediante la expresión *vertically challenged people*, expresión que nunca podremos admirar lo suficiente. Constituye una creación conceptual que les vino ancha a sus propios creadores, los cuales no se dieron cuenta de en qué habían acertado. Ante esta expresión podemos reírnos dos veces, una al ver adónde lleva lo políticamente correcto y otra de nosotros mismos. Tenemos razones para reír, ya que, en el pleno de los seres que se ven retados por la verticalidad consituimos la mayoría absoluta. La fórmula es válida desde que los seres humanos nos ejercitamos en aprender a vivir, y uno no puede no ejer-

citarse y no puede no aprender a vivir. Hasta a ser un mal alumno se ha de aprender.

En una palabra, que se tiene que hablar sobre los *impedidos,* los que tienen otras capacidades, para toparnos con una denominación que exprese la constitución general de un ser sujeto a la tensión de la verticalidad «¡Has de cambiar tu vida!» significa –ya lo hemos visto en relación con el poema rilkeano del torso– que ¡debes poner tu atención en la verticalidad interna y examinar cómo opera sobre ti la tracción ejercida por el polo superior! No sería la marcha erecta lo que hace del ser humano un ser humano, sino la conciencia que surge en él del desnivel interno que causa la postura erguida.

4
EL POSTRER ARTE DEL HAMBRE. EL ARTE CIRCENSE EN KAFKA

La tendencia de los antropólogos, típica de la época, a buscar la verdad sobre el *Homo sapiens* en los discapacitados queda reflejada ampliamente en la literatura de la modernidad. Que en algunos casos especiales sólo haya un paso entre el existencialismo de los discapacitados y el existencialismo propio de los acróbatas lo demuestran las indicaciones que hemos hecho hablando de Unthan, el violinista sin brazos. Queda por mostrar por qué el tránsito de la condición de discapacitado a la de acróbata no fue meramente una idiosincrasia de marginales, como la desarrollada por Unthan en reacción a un estímulo congénito, o como la que se produjo en el caso de Hugo Ball –autor de las biografías de ascetas cristianos– cuando intentó transcender las deformaciones espirituales de la era de la guerra mundial mediante una «huida del tiempo». Con esta sublevación contra su siglo acabó en compañía de los eremitas que habían huido de su época mil quinientos años antes.

Explico a continuación, sirviéndome, primero, de un modelo literario y, luego, a partir de sus propios contornos psicológicos y sociológicos, de qué manera el acrobatismo se convirtió en una característica, que cada vez abarcaba más círculos, de la reflexión moderna sobre la *conditio humana*: esto ocurrió cuando, siguiendo las huellas del omnipresente Nietzsche, se reconocía en el ser humano un animal no determinado, un animal desasegurado y condenado a mostrar sus habilidades. Con el desplazamiento de la mirada hacia el acróbata aparece otro aspecto del viraje que da la época, y que describo como la tendencia a la desespiritualización de las ascesis. Hemos tomado de Nietzsche la alusión al crepúsculo de la ascetología, convenciéndonos, al mismo tiempo, de que el deseable hundimiento de los ideales ascéticos no trae consigo, en absoluto, la desaparición de una positiva ascesis vital. Probablemente sólo el crepúsculo de las ascesis –que es como nosotros interpretamos los inicios del siglo XX– revela en toda

su extensión, retrospectivamente y bajo una iluminación fuertemente modificada, lo que ha sido el reino trimilenario de las ascesis metafísicamente motivadas. Todo indica que quien busque seres humanos encontrará ascetas y que quien observe a los ascetas descubrirá en ellos a acróbatas.

Para dar sustancia a esta sospecha, cuyas primeras formulaciones se remontan a las excavaciones arqueológico-morales del otro Schliemann [es decir, Nietzsche], quisiera aquí invocar como testigo de la época a Franz Kafka. Respecto al punto de partida de sus investigaciones, es obvio suponer que ya desde sus años jóvenes había recibido el impulso que venía de Nietzsche, interiorizándolo con tanta fuerza que hasta él mismo olvidó el origen de su forma de plantear esta cuestión, razón por la cual en la obra de Kafka prácticamente no hay en ningún sitio una referencia explícita al autor de *La genealogía de la moral.* Habría continuado desarrollando los estímulos nietzscheanos en una dirección que llevaba a rebajar progresivamente el tono heroico del asunto, potenciando, simultáneamente, el sentido de la universalidad de la dimensión ascética y acrobática de la existencia humana.

Para poner de relieve el cambio de testigo de las manos de Nietzsche a las de Kafka empezaré recordando el conocido episodio del funámbulo en la parte sexta del Prólogo de *Así habló Zaratustra,* cuando Zaratustra recibe como a su primer discípulo –y si no como discípulo, sí, al menos, como su primer compañero espiritual entre los hombres de la llanura– al acróbata caído y a punto de morir. Consuela al moribundo explicándole por qué ya no tiene nada que temer, sin ningún diablo que venga a por él y que le amargue la vida después de la muerte. A lo que el artista caído replica, agradecido, que realmente no pierde mucho si únicamente pierde la vida:

> Yo no soy mucho más que un animal al que a golpes y a base de pequeños mendrugos se le ha enseñado a bailar.

En estas palabras tenemos, ante nosotros, la primera confesión de un existencialismo *acrobático.* Este enunciado minimalista va ligado, inseparablemente, a la respuesta de Zaratustra, que le ofrece al desgraciado un espejo noble donde mirarse:

> «No hables así», respondió Zaratustra, «tú has hecho del peligro tu profesión, no hay en ello nada despreciable. Y ahora pereces en el ejercicio de tu profesión: por ello yo quiero enterrarte con mis propias manos.»

No es posible malinterpretar el efecto final de este diálogo. Tiene la importancia de una escena primigenia, ya que en ella queda constituido un nuevo tipo de *communio*: no ya la propia del pueblo de Dios, sino la de un pueblo nómada, ya no en una comunidad de santos, sino de acróbatas, ni en la de pagadores de cuotas de seguros en una sociedad cubierta de garantías, sino en la de miembros de una asociación que viven en el peligro. El elemento anímico de esta «Iglesia» de momento invisible es el *pnéuma* de un riesgo afirmado. No es casual que el acróbata que se cae de su alambre sea el primero de aquellos cuya meta es la doctrina de Zaratustra. En su último minuto de vida, este funámbulo se siente entendido como nunca antes por el nuevo profeta: un ser que, siendo apenas poco más que un animal al que se le ha enseñado a danzar, había hecho del peligro su profesión.

Tras este Prólogo que nos introduce en una novela de acróbata, Kafka ha escrito el próximo capítulo. En él el crepúsculo del acróbata es ya algo más claro, por lo que se percibe la escena con una luz cercana a la del día. Aquí estaría de sobra abordar más de cerca el hecho de que el propio Kafka practicara ejercicios gimnásticos y fuera partidario de dietas vegetarianas y de ideologías sobre la higiene usuales en la época.[1] En todo un conglomerado de frases que él mismo extractó de sus cuadernos en octava y agrupó en una lista (editados luego por Max Brod con el título *Betrachtungen über Sünde, Leid, Hoffnung und den wahren Weg* [*Consideraciones acerca del pecado, el dolor, la esperanza y el camino verdadero*]), ésta es la primera entrada:

> El camino verdadero va sobre un alambre que no está tensado en lo alto, sino casi pegado al suelo. Más que para caminar por él, parece estar destinado a hacer tropezar.[2]

Nadie afirmará que esta anotación se comprende por sí misma a primera vista. El sentido de estas dos frases se hace transparente si son entendidas como continuación de un escenario inaugurado por Nietzsche, y continuado, es cierto, en una dirección que se aparta decididamente de las intenciones heroicas y gozosas de la altura propias de Nietzsche. Si bien «el camino verdadero» sigue estando vinculado con el alambre tensado, éste es trasladado, desde la altura

---

[1] *Cf.* Rainer Stach, *Franz Kafka. Jahre der Entscheidungen*, Fráncfort, 2002.

[2] Franz Kafka, *Sämtliche Werke*, ed. por Peter Höfle, Fráncfort, 2008, pág. 1343 (trad. cast.: *Obras completas*, edición de Jordi Llovet, 4 vols., Galaxia Gutenberg, Barcelona, 1999-2002).

donde estaba casi a ras del suelo. Más que un instrumento donde los acróbatas demuestran lo seguros que son sus pasos, su función sería ahora la de una trampa donde tropezar. Todo ello parece decir: la tarea de encontrar el camino verdadero es ya, de suyo, lo suficientemente difícil, razón por la cual las personas no tienen que subir a las alturas para vivir en peligro. El alambre tensado en el aire ya no tiene que testar tu capacidad de mantener el equilibrio sobre la más estrechas de las bases, sino que más bien ha de probar que tú, aunque arranques seguro, al seguir adelante en línea recta te desplomarás. El mero existir sería ya, en cuanto tal, una prestación acrobática, y nadie puede decir con seguridad qué instrucción proporciona los presupuestos para salir airoso en esa disciplina. De ahí que el acróbata ya no sepa qué tipo de ejercicios –si exceptuamos el de la atención constante– le librarán de la caída. Este grado de atrofia de la habilidad artística no indica, en absoluto, una pérdida de importancia del fenómeno, sino que, al contrario, revela cómo los motivos de tales habilidades se extienden a todos los aspectos de la vida. El gran tema de las artes y de las filosofías del siglo XX –el descubrimiento de lo corriente– extrae su energía del ocaso de los acróbatas que se produce al unísono con él. Las investigaciones acerca de lo corriente y la acrobacia nos suministran resultados no triviales únicamente porque el esoterismo de nuestra época revela la identidad existente entre ambos.

Hasta la anotación hermética que hemos citado de Kafka puede ser incluida en ese complejo de desarrollos que llamo la desespiritualización de las ascesis. Esto documenta la pertenencia del autor al gran destornillamiento que hace la modernidad de un sistema de *tensiones verticales* codificado religiosamente y que había estado operativo varios milenios. Un sinnúmero de personas fue formado durante todo ese tiempo para ser acróbatas ultramundanas, ejercitadas en el arte de pasar, con ayuda del balancín de la ascesis, por encima del abismo del «mundo sensible». El alambre tensado sobre el abismo representaba entonces el tránsito desde la inmanencia a la transcendencia. Lo que une a Kafka con Nietzsche es la intuición de que al desaparecer el mundo del más allá lo que queda es el alambre tensado. Sería enteramente incomprensible por qué esto es así si no se pudiera aducir alguna *raison d'être* más profunda de la existencia de alambres acrobáticos, alguna fundamentación distinta de su función de puente hacia el mundo del más allá. De hecho, hay una fundamentación distinta: el alambre del acróbata sirve para entender que el acrobatismo constituye, si lo comparamos con las habituales formas religiosas de un «ir hacia el más allá», el fenómeno más resistente. A él es transferible aquella

frase nietzscheana que habla de «uno de los hechos más extensos y duraderos que existen». Con el cambio de perspectiva, desde la ascesis a la acrobacia, surge del trasfondo de todo ello un universo de fenómenos que abarca sin esfuerzo alguno los más grandes antagonismos surgidos en el espectro que va de la plenitud espiritual a la fuerza corporal. En él coinciden aurigas e intelectuales, boxeadores y Padres de la Iglesia, arqueros y rapsodas, unidos por experiencias comunes en ese camino hacia lo *imposible*. El *éthos* del mundo sería formulado en un concilio de acróbatas.

El alambre sólo puede cumplir su función de metáfora del acrobatismo siempre que se le represente como algo tensado; de ahí la importancia de prestar atención a las fuentes de tensión, su anclaje y las modalidades de la transmisión de fuerzas. Mientras que la tensión del alambre del volatinero se generaba bajo signos metafísicos era necesario suponer, para explicar su intensidad, la existencia de una tracción procedente del mundo del más allá. La existencia de tipo medio experimentaba algo así mediante el ejemplo, omnipresente, de los santos, a quienes, gracias a esfuerzos llamados sobrehumanos, se les concedía a veces la aproximación a lo imposible. No olvidemos que el término *superhomo* es una palabra bien cristiana, con la que la Alta Edad Media daba expresión al más intenso de sus anhelos, ¡siendo usada, por primera vez, a finales del siglo XIII, para designar al rey francés San Luis! La despotenciación de un polo así del más allá se muestra palmariamente en el hecho de que cada vez sean menos las personas que desean subirse a las alturas del alambre. De acuerdo con un espíritu de la época igualitario y de una ética de vecindario, uno se da ahora por satisfecho con una interpretación del cristianismo de mero aficionado, con ejercicios realizados, en todo caso, sobre el suelo. Incluso un santo histérico como el padre Pío tenía tan poca confianza en el origen trascendente de sus llagas que todo indica que sucumbió a la tentación de producir él mismo las superficies sangrantes de sus manos con ayuda de ácidos corrosivos, reavivándolas cuando fuera necesario.[1]

Desde el siglo XIX está en el orden del día el montaje de un generador alternativo que alimente una alta tensión existencial. De hecho, es un generador así el que es montado al demostrar que hay una dinámica equivalente en el interior de una existencia que se entienda realmente a sí misma. Nos viene a la mente de nuevo el nombre de Nietzsche, ya que él logró descubrir en la «vida»

---

[1] Tales desenmascaramientos, equiparables a los del dopaje, son expuestos en el libro de Sergio Luzzatto, *Miracoli e politica nell'Italia del Novecento*, Turín, 2007. *Cf.* también Dirk Schümer, «*Ein Säurenheiliger*», en el *Frankfurter Allgemeine Zeitung* del 26 de octubre del 2007.

en cuanto tal un desnivel –con una gran fuerza de tracción a priori– entre lo que es poder y lo que es poder-más, querer y querer-más, ser y ser-más; revelando, igualmente, la existencia de tendencias aversivas o bionegativas que, con frecuencia bajo el pretexto de la humildad no apuntan a otra cosa que a querer no-querer y a querer-cada-vez-menos. Los discursos, entretanto convertidos en demasiado usuales, sobre la voluntad de poder y sobre la vida como una continua autosuperación suministran las fórmulas para esa inherente energética diferencial de una existencia que se trabaja a sí misma. Por mucho que las ideologías corrientes que hablan de la distensión hagan todo lo posible para volver irreconocibles estas relaciones, los protagonistas modernos de la búsqueda del «camino verdadero» no se han cansado de traernos a la memoria los hechos elementales de una vida exigida desde arriba, tal como éstos se presentan antes de su encubrimiento en morales triviales, compañerismos y programas de *wellness*. El hecho de que Nietzsche los presentara en codificaciones heroicas y que Kafka prefiriera las figuras bajas y paradójicas no cambia nada en la observación de que ambos tiran de la misma cuerda. Si Zaratustra dice, en su primer discurso: «El ser humano es un cable tendido entre el animal y el superhombre [...]», y si Kafka deja ese alambre tenso casi a ras de suelo, como una trampa donde tropezar, no se trata, ciertamente, del mismo alambre ni son las mismas las habilidades artísticas realizadas en él, pero sí son cables procedentes de la misma fábrica, suministradora, desde tiempos inmemoriales, de accesorios para volatineros. La indicación técnica de que Nietzsche tendía a una acrobacia basada en la fuerza y en la plenitud, mientras que Kafka mostraba su preferencia por una acrobacia fundada más bien en la debilidad y la carencia es algo que no necesito seguir desarrollando aquí. La diferencia señalada sólo podría ser explicada en el marco de una teoría general de los buenos y malos hábitos y de una consideración acerca de las simetrías entre un entrenamiento para hacer más fuerte y otro para hacer más débil.

Kafka ha dado cuerpo a sus intuiciones sobre la importancia de la acrobacia y la ascesis en tres narraciones convertidas en clásicas: *Un informe para una Academia*, de 1917 (narración aparecida por primera vez en la revista *Der Jude*, editada por Martin Buber), *Primer dolor*, de 1922 (con su primera publicación en la revista *Genius*), y, finalmente, *Un artista del hambre*, de 1923 (aparecida en el *Die Neue Rundschau*).

La primera de las narraciones contiene la autobiografía de un mono, que, a base de imitar, consiguió hacerse hombre. Lo que nos presenta Kafka es nada menos que una nueva exposición, desde la perspectiva de un animal, del pro-

ceso de hominización. El motivo de la hominización no se encontraría, como es habitual, en una combinación de adaptaciones evolutivas e innovaciones culturales. Aquí resulta de una facticidad fatal la circunstancia de que los cazadores del circo Hagenbeck hayan capturado al mono en África y lo hayan traído consigo al mundo de los humanos. La cuestión que aquí resuena no es planteada *expressis verbis*: ¿cómo es que el hombre se pone a montar, al final de su desarrollo actual, tanto zoológicos como circos? La respuesta podría ser: porque en ambos sitios se ve confirmada la vaga sensación de que en ellos es posible experimentar algo sobre su propio ser y devenir.

Ya a bordo del barco que lo trae a Europa se le hace evidente al mono que en lo concerniente a su destino posterior, ante la alternativa de elegir entre el zoo o el espectáculo de variedades, sólo viene al caso lo segundo. Solamente ahí reconoce él una posibilidad de conservar algún resto, por pequeño que sea, de su herencia. Sigue viviendo en él la sensación de que siempre ha de haber una salida para un mono, al ser las salidas la materia prima animal para eso que los hombres discuten bajo el término altisonante de *libertad*. Por lo demás, el mono no ingresó en el mundo humano en posesión plena de su movilidad natural: dos disparos efectuados al apresarlo le habían dejado señales en dos sitios, la primera en la cara, con una cicatriz en la mejilla que le valió el nombre de Rotpeter, y otra debajo de la cadera, que hizo de él un lisiado y que sólo le permitía un andar ligeramente renqueante. Hans Würtz habría clasificado a Rotpeter, junto a Lord Byron y Joseph Goebbels, entre el grupo de los aquejados de hiposomía y de los seres renqueantes y deformados, y, circunstancialmente, incluso lo habría puesto al lado de Unthan, el violinista sin brazos, el cual en un pasaje de sus memorias daba a entender que temporalmente y sin ninguna razón orgánica había empezado a renquear, si bien luego se habría deshabituado de esta mala postura gracias a un entrenamiento intensivo.

Dado que sólo quedaba expedito el camino del espectáculo de *variedades*, el proceso de hominización del mono lo llevó, sin rodeos, a la senda de la acrobacia. El primer número de habilidades que Rotpeter aprende –sin saber que, con ello, se iniciaba su autoadiestramiento– fue el chocar la mano, el gesto con el que las personas dan a entender a sus compañeros de especie que les reputan semejantes a ellas. Mientras filósofos sociales del estilo de Kojève atribuyen el proceso de humanización al duelo en el que los contrincantes arriesgan su vida por un sentimiento al que se llama, de una forma deficiente, arrogancia, la antropología acrobática de Kafka se da por satisfecha con el choque de manos, que hace superfluo el duelo. «El chocar las manos es un testimonio

de apertura [...].» En este gesto tomaría cuerpo la primera ética; para que quedara explícita la procedencia de lo ético a partir del adiestramiento, un adiestramiento, dado el caso, con fines de acercamiento, esto tenía que hacerlo un mono. Antes del choque de manos Rotpeter había adquirido ya una actitud psíquica que iba a proporcionar el fundamento para todo el aprendizaje ulterior, una forzada tranquilidad de ánimo, basada en su discernimiento de que cualquier intento de huida no haría sino empeorar su propia situación. Quien haya reconocido que la única salida para el animal desarraigado es entrar en el grupo humano podrá hacer lo que se le antoje, pero nunca romper las muletas con que va renqueando hacia su meta. Entre la libertad del mono y el proceso de hominización se daría una forma de estoicismo espontánea, que impide que los candidatos a convertirse en humanos incurran –en palabras de Rotpeter– en «actos de desesperación».

Los próximos actos de destreza del mono continúan desarrollando lo iniciado en el primero: Rotpeter aprende a escupir, en broma, a la cara de la gente y a reírse bonachonamente cuando le escupen. A esto sigue el acto de fumar en pipa y, finalmente, el saber valerse con las botellas de aguardiente, cosas que someten a su antigua naturaleza a la primera de las pruebas mayores. La tendencia que va implícita en las dos últimas lecciones mencionadas está clara: sin estimulantes y narcóticos el hombre no puede convertirse en aquello que debe representar en su círculo. A partir de entonces, Rotpeter desgasta, en su camino hacia las más altas capacidades de un espectáculo de variedades, a toda una serie de maestros, entre ellos a uno que, a consecuencia del trato con su discípulo, cayó en tal desvarío que tuvo que ser ingresado en un centro psiquiátrico. Al final, «gracias a un esfuerzo que, hasta ahora, no se ha repetido nunca más en la tierra», logró alcanzar la cultura media de un europeo, cosa que, por un lado, no significa absolutamente nada, pero, por otro, sí significa algo, en cuanto le abría la posibilidad de salir de la jaula, esa «salida humana». Recapitulando todo lo pasado, el mono convertido en hombre subraya el valor de la constatación de que su informe es una reproducción imparcial de lo realmente ocurrido: «Yo únicamente informo; incluso a ustedes, altos miembros de la Academia, no he hecho otra cosa que informarles».[1]

En la etapa siguiente de las investigaciones kafkianas de un existencialismo de *variedades* ocupa el primer plano el personal humano. En la narración corta *Primer dolor* –que Kafka denomina, en una carta a Kurt Wolff, una «repe-

[1] Franz Kafka, *Sämtliche Werke*, *op. cit.*, pág. 877 sigs.

lente pequeña historia»– se habla de un trapecista que se ha acostumbrado a no bajar, después de sus actuaciones, de la cúpula de la carpa del circo. Se acomoda en lo alto de la carpa, obligando así al mundo que le rodea a servirle allá arriba. A causa de esta costumbre de llevar una existencia separada del suelo, los traslados entre las ciudades donde el circo da sus actuaciones son para él un tormento cada vez mayor, por lo que el dueño del circo procura aligerarle, en lo posible, los traslados. No obstante, su padecimiento se incrementaba a ojos vistas. Sólo en los autos más rápidos o colgado de la red de los compartimentos de los trenes podía soportar los viajes que se hicieran inevitables. Un buen día sorprendió al director del circo con una extraña demanda: en el futuro necesitaría, más que nada en el mundo, un segundo trapecio, preguntándose entre lágrimas cómo había sido él capaz de aguantar con una sola barra. Dichas estas palabras, se quedó dormido, mientras el director del circo descubre en el rostro del durmiente la primera arruga.

En esta narración se acumulan, en el espacio más angosto, enunciados fundamentales del existencialismo de *variedades.* Conciernen en su totalidad a la dinámica interna de la existencia artística, empezando con la observación de que el artista pierde, de forma creciente, la relación con el mundo del suelo. Al querer instalarse exclusivamente en la esfera donde realiza sus actuaciones, el artista se deshace de la relación con el resto del mundo, retirándose a su altura precaria. Frases de este género se leen como la más seria de las parodias de la idea del anacorismo, de esa ruptura, religiosamente motivada, con el mundo profano. El trapecista de Kafka disuelve así la tensión que acarrea la doble vida de «artista y burgués», tal como la conocemos, por las manifestaciones estrechamente vinculadas en el tiempo y en la temática de Gottfried Benn y Thomas Mann. Nuestro artista circense apuesta por la total absorción de su existencia en una sola cosa. La petición de un segundo trapecio daría expresión a la tendencia, inherente a toda actitud artística radical, de elevar cada vez más el nivel. El afán de incremento es inherente al arte, como a la ascesis religiosa la voluntad de algo que transciende lo real: no basta la perfección. No satisface nada que sea menos que *imposible.*

Topamos aquí con otro módulo mental,[1] que es raro que falte en la composición de los sistemas religiosos. Éste abarca la serie de operaciones internas que se representan lo imposible como realizable; es más, afirman haberlo rea-

[1] *Cf.* la descripción que damos de los dos primeros módulos en pág. 39 sigs., desde el párrafo «Nos acercamos al punto crítico».

lizado. Allí donde se realizan tales operaciones, desaparece la frontera entre lo posible y lo imposible. Mediante este tercer módulo constructivo se ensaya una conclusión híbrida, donde se establece que: el hecho de que X sea imposible demuestra su posibilidad. De un modo peculiar, el artista que pide un segundo trapecio repite aquel *credo quia absurdum* con el que Tertuliano formalizara, en el siglo III, la nueva figura argumental.[1] No necesitamos decir que esto constituye el módulo religioso propiamente *suprarrealista*. En su realización toma parte una operación interna que fue caracterizada por Coleridge –en un contexto estético– como una *willing suspension of disbelief* (una «suspensión voluntaria del descreimiento»).[2] Con ella el creyente hace saltar el sistema de la plausibilidad empírica e ingresa en la esfera de algo imposible realmente existente. Quien ensaye intensivamente esta figura conseguirá la movilidad característica del artista en el trato con lo imposible.

Kafka logra el descubrimiento fundamental en forma de una referencia implítica. Descubre que no hay actividad artística que, a causa de las obligaciones de entrenamiento que tan unilateralmente la absorben, no traiga consigo una segunda serie de entrenamientos aún no señalados. Mientras que lo primero se funda en un conjunto de ejercicios para mantenerse en forma, lo segundo se puede equiparar a un des-entrenamiento de su aptitud y capacidad. Al mismo tiempo que forma al artista funámbulo hace de él un virtuoso de la ineptitud para la vida. Que éste, en cuanto tal, haya de ser tomado tan en serio como en su primera función se desprende del comportamiento del director del circo, que abastece a su protegido con lo que necesita en los dos aspectos: por un lado, con un nuevo aparato para que haga sus números en lo alto de la carpa, por otro, con todos los accesorios necesarios para aliviar su vida, que son aplicados, sobre todo, en los críticos momentos en que el circo cambia de lugar. Con respecto a estos últimos accesorios, ahora lo entendemos: también ellos poseen la cualidad de aparatos de entrenamiento, aparatos con los cuales el artista ejercita su cada vez mayor lejanía de la vida. El director del circo podía tener razón de preocuparse por esta segunda aproximación a la frontera de lo imposible. Por otro lado, ésta pone a prueba el sentido radical del arte del artista, pues un artista que siga siendo apto para la vida no haría sino revelar que, aparte de su arte, tendría tiempo para asuntos no artísticos, con lo cual

---

[1] Sobre Tertuliano *cf.* [pág. 266 sigs., «*Certum est quia impossibile*», de la traducción].

[2] En *Biographia Literaria,* 1817 (trad. cast.: *Biographia literaria,* trad. de Gabriel Insausti, Pre-Textos, Valencia, 2010. Según el autor, tal acto produce una *poetic faith.*

quedaría apartado automáticamente del grupo de los grandes. Según esto, Kafka puede ser entendido como el promotor del *negativo* de una teoría del *training*.

Las arremetidas más importantes del creador artístico las encontramos en el relato corto *Un artista del hambre*. En él añade el autor a sus observaciones sobre la existencia del artista una información sobre su destino futuro. Ya la primera frase de la narración expresa claramente hacia adónde apunta: «En las últimas décadas ha experimentado un gran retroceso el interés por artistas del hambre». El público contemporáneo ya no puede sacar gran cosa de las actuaciones de tales virtuosos, mientras que en tiempos pasados estaba totalmente bajo su hechizo. En los tiempos de gloria de este arte había gente abonada al espectáculo que permanecía sentada días enteros ante la jaula; es más, la ciudad toda se ocupaba del asceta, y «con cada día de hambre aumentaba su participación».[1] En la demostración de su arte el ayunante vestía una camiseta negra en la que se le marcaban las costillas. Estaba encerrado en una jaula enrejada cubierta de paja, a fin de garantizar un control perfecto de sus actividades. Los guardianes velaban día y noche por el estricto cumplimiento de las reglas del ayuno, para que él no pudiese tomar nada a escondidas. Si bien es verdad que a él ni se le ocurría pensar en emplear medios ilícitos. En ocasiones incluso hacía servir a los guardianes, corriendo él con los gastos, un opíparo desayuno, a fin de testimoniar así su agradecimiento por los servicios que le prestaban. Con todo, le acompañaba continuamente la desconfianza respecto a su propio arte.

En sus días buenos, el espectáculo del hambre podía ser mostrado como toda un sensación en las más grandes salas del mundo. El representante del artista había puesto un plazo máximo de catorce días para cada fase del ayuno, no por analogías bíblicas, sino porque según su experiencia el interés del público de las grandes ciudades sólo se dejaba estimular en un período tal, mientras que en períodos más largos remitía. El propio artista del hambre estaba continuamente descontento con esa limitación del plazo, ya que sentía dentro de sí el impulso de demostrar que se hallaba en condiciones «de irse superando incluso a sí mismo hasta límites incomprensibles».[2] Si después de finalizado el plazo de esos catorce días de exhibición de su arte se derrumbaba, esto no ocu-

[1] Franz Kafka, *Sämtliche Werke, op. cit.*, pág. 888.

[2] *Ibid.*, pág. 891.

rría, en absoluto, porque estuviera agotado de tanto ayunar, como su representante afirmaba, confundiendo la causa y el efecto, sino más bien por desesperación de que tampoco esa vez se le permitiera traspasar los limites de lo que se consideraba posible.

Cuando, como ahora, ocurrió el retroceso que hemos constatado al principio del interés del público en general por el espectáculo del hambre, el artista tuvo que decidirse, tras algunos intentos inútiles por reavivar este género artístico macilento, a despedir a su representante y dejarse emplear por un gran circo, donde él sabía muy bien que su número no aparecería, en absoluto, como la atracción estrella, sino como una curiosidad marginal. Su jaula fue colocada cerca de los establos donde eran alojados los animales del circo, a fin de que los visitantes, que en las pausas se apresuraban a ver las fieras, lanzaran al pasar una mirada sobre el demacrado asceta. Tuvo que apechar con los hechos, hasta con el más amargo de todos: él ya no era sino «un estorbo en el camino hacia las jaulas de las fieras». Es verdad que ahora podía, dado que no era observado y, por consiguiente, no se lo impedía nadie, ayunar durante tanto tiempo como siempre había querido, pero su corazón estaba apesadumbrado, pues «él trabajaba con toda honradez, pero el mundo le escatimaba el salario». Oculto en la paja de su jaula, batía récords de los que nadie se percataba.

Al sentirse cerca de la muerte, el artista del hambre hizo su confesión artística al vigilante que casualmente lo había encontrado ovillado entre la paja:

> «Siempre quise que vosotros admiraseis el hambre que yo pasaba [...]» «¡Y nosotros realmente nos admirábamos de ello!», le contestó complaciente el vigilante. «¡Pues no debéis admirarlo!», dijo el artista del hambre. «Bien, entonces no nos admiraremos», dijo el vigilante, «¿pero por qué razón no nos debemos admirar?» «Porque yo me veo obligado a pasar hambre, no puedo hacer otra cosa», replicó el artista del hambre. «Mira tú», dijo el vigilante, «¿por qué no puedes hacer otra cosa?» «Porque nunca pude encontrar el alimento que a mí me gusta. Si lo hubiera encontrado, créeme, yo no habría montado ningún revuelo y me habría hartado de comer, como tú y todos los demás».[1]

Después de su muerte, la jaula fue adjudicada a una joven pantera, que se movía de una forma magnífica de un lado a otro. De ésta nos comunica el narrador lo esencial con la frase: «A ella no le faltaba nada.»

[1] *Ibid.*, pág. 895.

Lejos de mí comentar aquí en sus aspectos estéticos esta pieza maestra, interpretada infinidad de veces. En relación con lo que vamos diciendo, basta una lectura que tome el texto como un testimonio de la historia del espíritu. Lo importante para mí aquí es hacer de la reflexión kafkiana un modelo de ascetología general. Lo que empezaba como una especie de filosofía del espectáculo de variedades puede ser desarrollado hasta ver en ella una forma de explicación de las ascesis clásicas. La responsable de esto es aquí la disciplina elegida: la de pasar hambre. No se trata de una disciplina artística como cualquier otra, sino de la ascesis metafísica *par excellence*. Desde tiempos inmemoriales había constituido una práctica mediante la cual, si sale bien, la persona ordinaria, sometida al hambre, experimenta en sí misma –u observa en otras personas– cómo la naturaleza es vencida en su propio terreno. El hambre que pasan los ascetas es una forma de poder de algo que, si no, es experimentado siempre de un modo únicamente pasivo e involuntario, como corresponde al padecimiento de una carencia.[1] La victoria sobre esta carencia sólo les es concedida a quienes reciben la ayuda de una carencia mayor: cuando los antiguos maestros ascetas hablan de que el hambre de Dios o de la iluminación, siempre que sea satisfecha, tiene que apartar a un lado cualquier otro anhelo dan ya por supuesta toda una jerarquía de las privaciones. Los juegos lingüísticos del devoto aprovechan la posibilidad de duplicar esas abstinencias orales para contraponer al hambre profana un hambre sagrada. En realidad, el hambre sagrada no es ningún deseo de saciarse, sino que más bien significa la búsqueda de una *homeostasis* para la que la expresión *saciar el hambre* no suministra otra cosa que una metáfora que ha dado buenos resultados en la retórica espiritual.[2]

Fundamental en la parábola kafkiana de la ascesis es la confesión del artista de que él no ha merecido admiración porque con sus ayunos no habría hecho otra cosa que lo que se correspondía con su inclinación más interior, o mejor dicho, con su rechazo más profundo: no hacía sino obedecer a la aversión contra la exigencia de tomar los alimentos que pudiese encontrar. La frase "¡Pues no debéis admirarlo!" es la expresión más espiritual de Europa en el último siglo; sólo echamos de menos otra análoga: ¡pues no debéis sacralizar-

[1] Acerca de la revuelta ascética contra el hambre *cf.* más adelante, pág. 530 sigs., apartado «Contra el hambre».

[2] Esta metáfora es en realidad engañosa, al basarse en una confusión entre las intenciones de búsqueda orales y pre-orales. La diferencia fundamental entre lo *vacío* y lo *lleno*, válida para un mundo hambriento, no cubre todo el campo de la búsqueda: para los espiritualmente más ambiciosos rige, más bien, la diferenciación entre la homeostasis que transciende la preocupación y el desasosiego de la preocupación.

lo! Lo que Nietzsche había descrito, en general, como el negativismo de los vitalmente *impedidos* reaparece ahora, de una forma específica, como una aversión al alimento. Por tanto, el artista de Kafka nunca se superpone a sí mismo, sino que sigue lo que le inspira su aversión, que trabaja para él y que él sólo necesita exagerar. La actividad artística más extremada se revelaría, finalmente, como una cuestión de gusto. ¡No hay aquí nada que me guste!, sería el veredicto pronunciado en el Juicio Final del paladar sobre las ofertas de la existencia. La negativa a tomar alimento va incluso más lejos que aquel *¡No me toques!* que Jesús, el resucitado, dirigió (según Juan 20, 17) a María Magdalena. Se articula, de un modo gestual, referido al alimento, en un ¡no penetres en mí!, o ¡no me llenes! Va de la prohibición de tocar a la denegación del mismo metabolismo, como si toda colaboración con las tendencias del propio cuerpo a incorporarse algo fuera un atrevimiento abyecto.

Lo que hace importante el experimento narrativo de Kafka es lo consecuente de su labor en seguimiento de la premisa, tácitamente aceptada, de que *Dios ha muerto*. A causa de ello el artista del hambre puede desvelar qué es lo que queda del anhelo metafísico cuando se ha borrado su meta ultramundana: una especie de ascesis descabezada, donde la supuesta tensión de tracción que viene de arriba se revela como la tensión de una aversión. Todo ha quedado reducido al *tronco*. Kafka experimenta con dejar fuera la religión, para probar a su vez una última religión, la de dejar fuera todo aquello que hasta ahora la constituía: lo que queda son las prácticas artísticas. Por ello, el artista del hambre habla con honradez cuando pide no ser admirado por lo que hace. El abandono del interés del pueblo por sus actuaciones sucede exactamente en el momento exacto, como si la multitud obedeciera, sin saberlo, el dictado de un espíritu de la época que quisiera decir la última palabra sobre el mundo de hambres: pasado y liquidado. Ahora deberá venir la época de aquellos seres a los que no falte nada, sean éstos panteras, habitantes de Repúblicas de Obreros y Campesinos o partidarios de una economía social de mercado. Lo que constituía la ascesis más espiritual entre las ascesis no es ahora, de hecho, más que «un estorbo en el camino hacia las jaulas de las fieras».

Diez años después de la publicación de *Un artista del hambre*, Josef Stalin dejaba su sello, mediante otros medios, en el final del artista del hambre, cuando en el invierno de 1932-1933 enviara a la muerte, bloqueándolos con el hambre, a un sinnúmero de campesinos ucranianos –las cifras de víctimas oscilan

entre 3,5 y 8 millones–. También ellos eran gente extemporánea, obstáculos en el camino hacia la plenitud.[1]

Ni Stalin fue capaz de forzar totalmente la profanación del hambre. Por esa misma época existió realmente un artista del hambre, no en Praga, sino en París, pocos años después de la muerte de Kafka, y no como un hombre vestido con una camiseta negra en la que se le marcaban todas las costillas, sino con la figura de una señorita extremadamente escuálida de medias azules. También ella era una artista en este campo de la privación, en pro de algo totalmente distinto: el mayor pensamiento de la *antigravedad* que conoce el siglo XX. Nacida en 1909, de padres judíos, se hizo anarquista, luego se convirtió al catolicismo y fue una iniciada en todas las montañas mágicas de lo no-mundano, buscando al mismo tiempo, el arraigo en la auténtica comunidad. Combatiente de la resistencia y existencialista de la pertinacia, quiso pasar hambre al lado de la clase obrera, para ennoblecer así su propia falta de apetito y humillar su misma nobleza. Simone Weil consiguió acabar su vida, en el exilio británico, a los treinta y cuatro años, por una doble causa: de tuberculosis y dejándose voluntariamente morir de hambre.

---

[1] Con los efectos conjuntos de la política genocida, la colectivización forzosa y la persecución de los gulags, la política estalinista se cobró la vida, sólo entre 1929 y 1936, de catorce millones de personas.

5
BUDISMO PARISINO. EJERCICIOS DE CIORAN

La última figura que quisiera presentar en estas reflexiones preliminares, el escritor aforístico Cioran, nacido en Rumanía en 1911 y que vivió en París desde 1937 a 1995, ha de ser igualmente incluido en ese gran giro del que tratamos aquí. Es, para nosotros, un importante informante, ya que en él se puede observar cómo progresa la informalización de la ascesis, sin perder por ello la tensión de la verticalidad. Cioran es asimismo, a su manera, un artista del hambre: un hombre que, desde un punto de vista metafórico, ayuna, absteniéndose de todo alimento sólido que nutra la identidad. Tampoco él se superpone a sí mismo, siguiendo más bien, como el protagonista de la narración de Kafka, su inclinación más fuerte: el aborrecimiento de la plenitud del yo. Como ayunante metafórico, no hace en toda su vida otra cosa que elaborar la base de la gran negación; en esa tarea, nos muestra el desarrollo de un escepticismo que va desde la retención del juicio a la reserva contra la tentación de existir.

La manera de acercarse lo más posible al fenómeno Cioran es tomando como hilo conductor de nuestra búsqueda dos manifestaciones de Nietzsche:

> Quien se desprecia a sí mismo se sigue respetando todavía a sí mismo como despreciador.[1]
>
> Moral: ¿qué hombre sensato escribiría hoy día una palabra franca sobre sí mismo? Tendría que pertenecer ya a la Orden de la Santa Temeridad.[2]

---

[1] Friedrich Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, pág. 78 (trad. cast.: *Más allá del bien y del mal*, trad. de A. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 1997).

[2] Friedrich Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral, III: was bedeuten asketische Ideale?*, en KSA, V, pág. 386 (trad. cast.: *La genealogía de la moral*, trad. de A. Sánchez Pascual, 1ª ed., 11ª reimpr., Alianza, Madrid, 2009).

La segunda de las observaciones hace referencia al casi inevitable fastidio de cualquier biografía de grandes hombres que entre en detalles, dando expresión a la improbabilidad psicológica y moral de un autorretrato sincero. Al mismo tiempo pone nombre a la condición que haría posible una excepción: de hecho, podría reconocerse en Cioran un prior de la *Orden* que Nietzsche tiene en perspectiva. Su *santa temeridad* emanaría de un gesto que Nietzsche consideraba el más improbable y el menos deseable: la ruptura con las normas de la discreción y del tacto, por no hablar del *páthos* del distanciamiento. Nietzsche estuvo cerca de esa posición sólo una única vez, cuando, en los pasajes «fisiológicos» del *Ecce homo*, practicaba el «cinismo» que requería un autorretrato sincero, reclamando acto seguido para ese gesto el predicado de algo importante para la «historia del mundo», compensando así su sentimiento de embarazo mediante la grandeza de la empresa. Si bien es verdad que con ello incurre más bien en una barroca autoloa y no en una indiscreción contra sí mismo, a no ser que por esta vez la autoalabanza no significara una forma más profunda de autodesnudamiento. Por lo demás, Nietzsche continuó siendo un profeta tímido, atisbando las desinhibiciones que él ya veía venir sólo a través de la rendija de la puerta.

Quien, como Cioran, se data a sí mismo a partir de Nietzsche, está condenado a seguir adelante. El joven rumano siguió las indicaciones nietzscheanas no sólo poniéndose a la cabeza de la susodicha *Orden de la Santa Temeridad*, junto con otros que también se autodesnudaban como Michel Leiris y Jean-Paul Sartre; realizó asimismo el programa de fundar la última posibilidad de respetarse a sí mismo en el desprecio de sí mismo. Podía hacer esto porque pese a la aparente rareza de su comportamiento estaba respaldado por el espíritu de la época. El giro de la época hacia la explicitación de lo latente lo embelesó y le hizo dejar constancia en el papel de cosas que hubieran espantado a cualquier autor pocos años antes. En este viraje la «palabra franca sobre sí mismo» que Nietzsche había postulado y, en la práctica, excluido, llegaba a tener una fuerza ofensiva sin parangón. La simple franqueza se convertía en una forma de escribir desconsideradamente sobre sí mismo. Ya no se puede ser un autobiógrafo sin trocarse en un *autopatógrafo*, es decir, sin hacer públicos sus actos de enfermo. Es sincero quien admite lo que le falta. Cioran fue el primero en salir al escenario para declarar: carezco de todo, y, por este mismo motivo, todo me parece demasiado.

El siglo XIX había llevado al extremo este género de la «palabra franca» sólo una vez: en *Memorias de la casa muerta*, de Dostoievski (1864). La reacción de

Nietzsche a estos apuntes es sobradamente conocida. Cioran confeccionó durante medio siglo sus notas de buhardilla, en las cuales elaboraba, con una admirable monotonía, un único tema: cómo se sigue adelante si a uno le falta todo y todo le parece demasiado. Ya desde muy temprano se percató de sus posibilidades de revestirse, como autor, con la vestimenta ofrecida por Nietzsche; ya en sus años rumanos se enfundó en esa vestimenta, y no se la quitó jamás. Si Nietzsche había interpretado la metafísica como un síntoma del dolor del mundo y como una ayuda para la huida de éste, Cioran aceptaba este diagnóstico sin el más mínimo intento de contradecirlo. Lo que él rechazaba era la fuga de Nietzsche en la dirección contraria: la afirmación de lo inafirmable. El superhombre sería, para él, una ficción pueril, un hinchado bedel que cuelga su bandera en la ventana mientras que el mundo sigue siendo tan inaceptable como lo fue siempre. Quién va a hablar del *eterno retorno de lo igual* cuando el existir una sola vez es ya demasiado.

En sus años de estudiante Cioran había experimentado con las afirmaciones revolucionarias usuales en la época y se estuvo moviendo en los ambientes del extremismo de derechas rumano. Encontraba gusto en la mística, entonces de moda, de la movilización general y en el vitalismo político, pregonado como una medicina contra el escepticismo y el recubrimiento de la vida interior. Todo esto invitaba a buscar la salvación en el fantasma de la «nación», un pariente cercano del fantasma que hoy está vagando como una «religión que retorna».

Cioran no permaneció en esa posición –en el caso de que fuera una posición– mucho tiempo. El asco creciente por sus excursiones históricas en esas actitudes *positivas* le devolvió, con el tiempo, la clarividencia. Cuando en 1937 se mudó a París, para vivir allí casi sesenta años como un eremita, ciertamente no estaba del todo curado de la tentación de tomar parte en la gran historia, pero cada vez se apartaba más de las exaltaciones de su juventud. Su talante de fondo, agresivo-depresivo, que lo había caracterizado desde el principio, ahora se ponía de relieve en otras formas distintas. Durante esta fase Cioran logró hacer pie definitivamente en ese género de la «palabra franca sobre sí mismo».

«Yo me he extraviado en la literatura por la imposibilidad de matar o de matarme. Únicamente esta incapacidad ha hecho de mí una persona que escribe.»[1]

---

[1] Emile Cioran, *Cahiers, 1957-1972*, París, 1997, pág. 14 (trad. cast.: *Cuadernos* (1957-1972), selección de Verna von der Heyden, trad. de Carlos Manzano, Tusquets, Barcelona, 2000).

Nunca volvió a emplear el lenguaje del compromiso que había hecho suyo en sus días rumanos, con el talento del imitador púber. También se desprendió de él la ciega admiración que antaño había abrigado por Alemania y su brutal resurgimiento. «Si estoy curado de alguna enfermedad, es de ésta.»[1] Para el convaleciente, pertenece a la palabra franca sobre la propia enfermedad la confesión de haber querido curarse con medios deshonestos. Libre de ese mal de una vez por todas, se dedicó a la tarea de encontrar al Cioran escritor, que debía montar una empresa con el capital psicopático que había descubierto en sí mismo de joven. La figura que él mismo entonces se creó hubiera podido ser un personaje de novela de Hugo Ball: representa a un «ser bateado», a un santo de espectáculo de variedades, a un payaso filosófico, que monta un número de *revista* con su desesperación y su querer-convertirse-en-nada.

En la «obra de la vida» de Cioran pueden observarse, con la mayor pregnancia posible, la mundanización de la ascesis y la informalización de la espiritualidad. El existencialismo de la *tozudez* de Europa Central no se tradujo en él en un comprometido existencialismo de *resistencia*, tal como podía constatarse en el caso de los mandarines intelectuales de París, sino en una serie indefinida de actos de *dégagements* [ruptura de compromisos]. La *œuvre* de este existencialismo de *refus* consiste en un conjunto de escritos de denegación a las tentaciones de autocomprometerse y de adoptar una determinada posición. Con ello cristaliza, cada vez con mayor nitidez, una paradoja central: la postura del hombre que no adopta posturas, el papel del actor sin papel. Ya con el primero de sus libros parisinos, *Précis de décomposition*,[2] de 1949, alcanzaba Cioran, como estilista, un nivel magistral –Paul Celan lo traducirá en 1953 al alemán con el título *Lehre vom Zerfall*–. Ciertamente, Cioran se había incorporado con resultados duraderos el espíritu de una *época sin época*,[3] si bien las muletas que él quería romper son las muletas de la identidad, de la pertenencia a algo, de la consecuencia. Sólo estaba convencido de un principio, según el cual de lo que se trata es de no estar convencido de nada. De libro en libro continuó haciendo su existencialista acrobacia de suelo, cuya proximidad con los ejercicios de las figuras de *artistas* de Kafka salta a la vista. Su número quedaba fijado desde el principio: el número del trasnochador marginal, que se

---

[1] Citado por Bernd Mattheus, *Cioran. Portrait eines radikalen Skeptikers*, Berlín, 2007, pág. 83.

[2] Trad. cast.: *Breviario de podredumbre*, trad. de Fernando Savater, Taurus, Madrid, 1992. *(N. del T.)*

[3] Esta expresión de «una época sin época» se puede encontrar ya en el Libro V de *Los años de peregrinaje de Wilhelm Meister* de Goethe, en 1795, aludiendo a que ha tenido lugar una serie de cambios radicales en circunstancias externas de la realidad, sin que el hombre esté preparado para ello. *(N. del T.)*

abre camino, y no únicamente en la ciudad, sino en todo el universo, como un *sans abri*, *sans papier* y *sans gêne*. No en vano la colección más impresionante de sus manifestaciones autobiográficas lleva como título en alemán la expresión francesa *Cafard.*[1] Como un parásito ejercitante, Cioran enlazó con el significado griego del término: *parásitoi* llamaban los atenienses a los comensales a quienes se invitaba para que contribuyesen al entretenimiento de la gente reunida en torno a la mesa. Cumplir con tales expectativas no le fue difícil a este rumano emigrado en París. En una carta a sus padres constataba: «Si yo hubiera sido, por naturaleza, una persona callada, hace ya mucho tiempo que habría muerto de hambre».[2] Y en otro pasaje leemos: «Todas nuestras humillaciones se fundan en que no podemos decidirnos a morir de hambre».[3]

Los aforismos de Cioran se leen como un comentario, con aplicaciones prácticas, de la doctrina de Heidegger sobre los estados de ánimo, es decir, las impregnaciones atmosféricas del «*thymós*» individual y colectivo, que «prestan» a la existencia un tono a priori prelógico. Ni Heidegger ni Cioran se tomaron la molestia de hablar sobre el distribuidor (o la distribuidora) de ese tono con la minuciosidad que hubiera requerido el fenómeno, probablemente por el hecho de que tanto el uno como el otro tendían a interrumpir los análisis psicológicos para pasar rápidamente a la esfera de los enunciados existenciales. De hecho, Cioran acepta su humor agresivo-depresivo como el *factum* atmosférico primigenio de su existencia. Toma como un destino el que el mundo esté dado, primariamente, en una gama de distonías: fastidio, aburrimiento, sinsentido, insipidez, rebeldía airada contra todo lo fáctico. Confirma abiertamente el diagnóstico nietzscheano de que los ideales de la metafísica han de ser interpretados como el fruto espiritual de una enfermedad física o psicofísica. Siguiendo, como ningún otro autor anterior, en la línea del decir la «palabra franca sobre sí mismo» reconoce con la mayor sinceridad que su tarea ha de consistir en hacer un chequeo a una «creación equivocada». *Denken* (pensar) no significaría *danken* (dar las gracias), como sugería Heidegger, sino *vengarse.*

---

[1] Emile Cioran, *Cafard. Originaltonaufnahmen 1974-1990*, entrevista hecha a Cioran por Hans-Jürgen Heinrichs y recogida en cedé por Thomas Knoefel y Klaus Sander, con un epílogo de Peter Sloterdijk, Colonia, 1998.

[2] Bernd Mattheus, *op. cit.*, pág. 130.

[3] Emile Cioran, *Précis de décomposition*, en su trad. alemana, *Lehre vom Zerfall*, en *Werke*, Francfort, 2008, pág. 852.

Sólo Cioran ha llevado a la práctica lo que Nietzsche había querido desenmascarar, como si el fenómeno existiera desde tiempos inmemoriales: una filosofía de puro resentimiento. ¿Y si una filosofía así sólo hubiera sido posible bajo el estímulo de Nietzsche? En ella, el existencialismo de la *tozudez* de origen alemán se transforma –orillando el existencialismo de la *resistencia* de cuño francés, que Cioran despreciaba como una moda superficial– en un existencialismo de la *incurabilidad*, con una tonalidad cripto-rumana y dacio-bogomilista.[1] Este viraje completo sólo se detiene en la frontera con el inexistencialismo asiático. Si bien Cioran, con una vanidad europea, jugó durante toda su vida con la sensación de una irrealidad que lo abarca todo, no podía decidirse a seguir las enseñanzas del budismo cuando éste renuncia a lo que llamamos realidad, y con ella, a la tesis de un Dios. Esta última sirve, como se sabe, para garantizar la realidad que nosotros conocemos mediante una «realidad última» que nos está oculta.[2] Aunque se sienta atraído por el budismo, Cioran no quiere hacerse partícipe de su ontología. No solamente aborrece la realidad del mundo, sino que al mismo tiempo pretende mantenerse indemne dentro de ella, teniendo que aceptar, por tanto, aunque sea algo sofístico, la realidad de la realidad. No quiere salvarse a sí mismo ni dejarse salvar. Su pensamiento no es más que una reclamación única contra la exigencia de necesitar ser salvado.

Todo esto se podría haber dejado correr como un cultivo estrafalario en los biotopos del *parisianismo* posterior a 1945, si no hubiera aparecido aquí una tendencia de importancia general, que obliga a un cambio radical de las circunstancias en el planeta de los seres *ejercitantes*. Cioran es, como ya se ha observado, un testigo fundamental del vuelco, tan rico en consecuencias, que da la *ascetología* y que nosotros tematizamos aquí como la emergencia de la antropotécnica. Mediante él nos percatamos de la informalización de la espiritualidad, de la que ya dije que ha de ser entendida como la contratendencia complementaria de la desespiritualización de las ascesis. Cioran es un nuevo tipo de ejercitante, cuya originalidad y representatividad se revela en el hecho de que se ejercite en negar todo ejercicio conducente a una meta. Es conocido que los ejercicios metódicos sólo son posibles donde se tenga ante los ojos una finalidad vinculante. Es precisamente la autoridad de ésta lo que pone en tela

[1] Dacia es una antigua región europea, cuyo territorio coincidiría hoy día con Rumanía y Moldavia. Respecto al bogomilismo, se trata de una herejía dualista surgida en esta región el siglo X, conocida como *bogomilismo* por el apodo de su profeta, Bogomil. Tendrá influencia en el catarismo. *(N. del T.)*

[2] *Cf.* Robert Spaemann, *Das unsterbliche Gerücht. Die Frage nach Gott und die Täuschung der Moderne* Stuttgart, 2007.

de juicio Cioran. Aceptar la meta de un ejercicio significaría, una vez más, creer, designando aquí esta expresión de «creer» la actitud mental que hace que el principiante adelante la meta.

Con este adelantarse-a-la meta queda dado el módulo cuarto de ese complejo de cosas que es el comportamiento «religioso».[1] Ese *adelanto* ocurre, por lo general, mediante la contemplación de lo perfecto de donde uno, crédulo e incrédulo a la vez, recibe el mensaje de que un día podrá igualarse a él. En capítulos posteriores veremos cómo bajo la acción de esta operación interior fueron puestos en movimiento, durante milenios, ejércitos de ejercitantes.[2] Sin este módulo del *adelantarse-a-la-meta* no habría habido ninguna *vita contemplativa*, ninguna vida de Órdenes, ningún tropel en marcha hacia otras costas, ningún querer-hacerse como alguna vez uno superior ha sido. De ahí que nunca se pueda subrayar lo suficiente: las antropotécnicas más efectivas emanan del mundo de ayer, y la técnica genética, tan fuertemente alabada como denostada hoy día, seguirá siendo por mucho tiempo –incluso si fuera practicable y aceptable para el ser humano en una mayor medida–, en comparación con la envergadura de aquellos fenómenos, no más que una anécdota.

Ese crédulo adelanto de la perfección no es un asunto que concierna a Cioran. Él se «interesaba», y quizás con pasión, por los escritos religiosos, donde se habla de la perfección y la salvación, pero no llevará nunca a término la operación del creyente en cuanto tal, el adelanto de que él seguirá existiendo en el futuro. Su no-creencia presenta, así pues, dos lados: el de *no-poder*, al destruir el tono fundamental de su ser la ingenuidad necesaria para la aceptación de la perfección,[3] y el de *no-querer*, al adoptar la actitud del escéptico, no queriendo abandonar jamás esta actitud *definitivamente provisional* por otra posición de-

---

[1] Hago recordar *en passant* los tres módulos, ya mencionados, del modo de operar de la interioridad *religioide*: la suposición de un sujeto en el lugar de la cosa; la aceptación de una metamorfosis, gracias a la cual esto «aparece» en aquello, y la posición moral, según la cual de la imposibilidad de una cosa se deriva su posibilidad. El módulo cuarto, al que ahora nos referimos, es, propiamente, el artístico. Puede ser referido tanto a las ideas de perfección artística como a los ideales de la sacralidad. El módulo quinto consiste en hacer presente a lo avasallador en las operaciones internas con las que se medita el carácter aniquilable de la propia existencia y su hundimiento en una realidad superior. Más detalles sobre esto en la pág. 115 sigs. «Transición. No hay religiones: de Pierre de Courbertin a L. Ron Hubbard».

[2] *Cf.* El capítulo 7, pág. 311 sigs., «Perfectos e imperfectos».

[3] Ocasionalmente, define la clarividencia como una «vacuna contra lo absoluto», no sin conceder que él mismo se deja atrapar algunas veces por el misterio que primero se presente. *Cf. Silogismos de la amargura* (en alemán *Syllogismen der Bitterkeit, Religion*, en *Werke, op. cit.*, pág. 927).

finitiva. No le queda, pues, otro remedio que ponerse a experimentar con los restos. Se ve obligado a tocar un instrumento en el cual sería un sinsentido perseguir una meta, pues es el instrumento desafinado de su propia existencia. Pero precisamente este acto de tocar un instrumento con el que no es posible tocar muestra la irreprimible universalidad de la dimensión de la ejercitación: pues mientras ensaya algo con un instrumento que no es el adecuado, este «antiprofeta» estaría desplegando una versión informal de la maestría.

Se convierte en el primer maestro de lo que no-lleva-a-nada. Como el artista del hambre de Kafka, hace de su aversión un ejercicio de virtuosismo, desplegando en su *cafard* la destreza pertinente. Hasta en ésta se percibe la llamada repetida en toda actuación artística: «Siempre quise que vosotros admiraseis [...]». Mientras que el artista del hambre de Kafka espera hasta el final para expresar su petición de «¡Pues no debéis admirarlo!», Cioran proporciona, desde el principio, el material que se precisa para desencantar su arte, revelándolo, casi en cada página que escribe, como un dejarse-ir, llevado por su tono anímico fundamental. Es éste el que habla cuando Cioran observa: «No soy capaz de no sufrir».[1] «Mis libros no expresan ninguna visión de la vida, sino un *sentimiento vital*.»[2] Abrigaba una despectiva desconfianza contra la posibilidad de modificar terapéuticamente los sentimientos vitales; al fin y al cabo, él vivía de los productos de ese tono vital y difícilmente se hubiera podido permitir alguna tentativa de cambiarlo.

Con su contribución al descubrimiento de que hasta el dejarse-ir puede convertirse en un arte, teniendo incluso la obligación de entrenarse, Cioran ha ayudado a la *Orden de la Santa Temeridad* a redactar una regla. Tal regla se conserva en su *Breviario de podredumbre*, ese libro de extraños ejercicios, donde quiero mostrar su formulación de la Carta Magna genuina de la «cultura» moderna como un agregado de formas de ascesis no-declaradas. En qué medida Cioran era consciente del rol desempeñado por él en la traducción del *habitus* espiritual en una disonancia profana y su cultivo literario nos lo muestra ese libro en que se funda su reputación, *Breviario de podredumbre* (en alemán, como dijimos, *Lehre vom Zerfall*, aunque el título podría, igualmente, haber sido vertido con *Leitfaden der Zersetzung –Vademécum de la descomposición–*). Originariamente esta colección de pensamientos habría sido llamada *Exercises négatifs*, expresión que puede significar tanto ejercicios de negación

[1] Bernd Mattheus, *op. cit.*, pág. 210.
[2] *Ibid.*, pág. 219.

como también anti-ejercicios. Lo que Cioran presentaba era nada menos que una regla que debía guiar a sus adeptos hacia el camino de la inutilidad. Si hubiera, en ese camino, algún fin, sonaría más o menos así: «Ser más inútil que un santo [...]».[1]

La nueva regla es, tendencialmente, anti-estoica. Mientras que el sabio estoico pone todo su empeño en estar en forma para el universo –el estoicismo romano era, ante todo, una filosofía de funcionarios y resultaba atractivo para gente que quería creer que era un honor perseverar, como un «soldado del cosmos», en el puesto designado por la Providencia–, el asceta de Cioran, en cambio, tiene que rechazar la *tesis cósmica* en cuanto tal. Se niega a aceptar la propia existencia como parte integrante de un todo ordenado, debiendo demostrar más bien el carácter malogrado del universo. La reinterpretación cristiana del cosmos como creación sólo es aceptada por Cioran en tanto Dios entre en juego en todo ello como el causante, demandable, de un fracaso total. Por un momento Cioran está cerca de la prueba moral kantiana de la existencia de Dios, si bien de signo contrario: se ha de postular necesariamente la existencia de Dios porque Éste tiene que disculparse por la creación del mundo.

El procedimiento que Cioran desarrolla para sus anti-ejercicios se basa en enaltecer el ocio como una forma de ejercicio de la revuelta existencial. Lo que él llama «ocio» es, en realidad, un ir a la deriva –de un modo consciente y no impedido por ningún tipo de trabajo estructurado– a través de todo un espectro maníaco-depresivo de estados anímicos, un procedimiento que se adelanta, pues, a la glorificación que los situacionistas harán más tarde, en los años cincuenta, de la *dérive* por la vida cotidiana. Vivir conscientemente en la deriva sería equiparable a un ejercicio de fortalecimiento de la sensación de discontinuidad a la que Cioran, por su carácter veleidoso, era proclive. Este efecto de intensificación se ve luego dogmáticamente exacerbado por la agresiva tesis de que la continuidad es una «idea delirante».[2] Hubiera bastado llamarla un simple *constructo*. La existencia significa ahora: sentirse a disgusto en momentos puntuales siempre nuevos.

El puntualismo de la autoobservación de Cioran, que oscila entre momentos de contracción y difusión, se corresponde con la forma literaria del aforismo y la colección aforística. El autor erige, ya desde muy pronto, una parrilla

---

[1] Emile Cioran, *Syllogismen der Bitterkeit, Religion,* en *Werke, op. cit.,* pág. 925 (trad. cast.: *Silogismos de la amargura,* trad. de Rafael Panizo, 3ª ed., Tusquets, Barcelona, 1997).

[2] *Cf.* Emile Cioran, *Ein Gespräch mit Sylvie Joudeau,* St. Gallen, 1991, pág. 29.

de temas relativamente simple y estable con cuya ayuda registra las situaciones en ese su *ir a la deriva*, para llegar, a partir de un punto pertinente de la experiencia, al nudo temático correspondiente. Con el tiempo, los temas desarrollan –como personalidades parciales o grupos de redactores que trabajan codo con codo– su propia vida, gracias a la cual continúan avanzando autodesarrollándose, sin tener que esperar a que dé pie para ello una determinada vivencia. El «autor» Cioran es únicamente el redactor jefe, encargado de modelar como un editor los productos procedentes de los distintos escritorios. Compone en forma de libros lo que sus colaboradores internos suministran rutinariamente. Éstos presentan, en sesiones irregulares, el material: aforismos extraídos de la sección de blasfemias, notas procedentes del estudio dedicado a la misantropía, puyazos desde el departamento de la desilusión, declaraciones del servicio de prensa del circo de los solitarios, tesis de la agencia de las estafas montadas sobre el abismo y dardos venenosos de la redacción encargada de hacer despreciable la literatura contemporánea. Solamente la formulación del pensamiento del suicidio sigue siendo competencia del redactor jefe. El contenido de este pensamiento sería la práctica de la que dependerían todas las series restantes que la repiten. Sólo él permite restablecer, de crisis en crisis, el sentimiento de seguir siendo, en la miseria, soberano, un sentimiento que concede a un vivir desafinado un mínimo de apoyo. Por lo demás, los que tienen la competencia de los temas respectivos saben lo que producen los redactores de al lado, de forma que cada vez se citan más unos a otros y se van ajustando entre sí. El «autor» Cioran se limita a encontrar los títulos de los libros, indicadores del género del que tratan: silogismos, maldiciones, sentencias sepulcrales, confesiones, vidas de santos, hilos conductores del fracaso. De él proceden además los epígrafes interinos, que obedecen a una lógica similar. En la cotidianidad él es más un lector que un escritor, y si se dio en su vida una actividad que tuviera una lejana semejanza con un trabajo regulado o un ejercicio formal ése fue la lectura y la relectura de libros que le servían como fuentes de su obstinación y como ocasiones para la contradicción. *La vida* de Teresa de Ávila la leyó cinco veces en su español original. Sus numerosas lecturas se encajan en el proceso de sus *anti-ejercicios*, formando, junto con las memorias de sus propias sentencias, una maraña de interacciones elevadas a una potencia de exponente *n*.

Los «ejercicios negativos» del «budista de tres centavos» rumano –*así se* denomina a sí mismo en los *Silogismos*– son mojones de la historia reciente del comportamiento espiritual. Siguen necesitando solamente de su explicación

como descubrimientos válidos, más allá de la camaradería de compinches que, hasta ahora, es la que ha dado el tono a la recepción de Cioran. El escepticismo que se le atribuye al autor, en consonancia con muchos de sus propios juegos lingüísticos, es todo menos «radical»; es un elegante virtuosismo. Lo realizado por Cioran puede parecer monótono, pero no lleva nunca a esa insensibilidad inherente a los radicalismos. Lo que él dice y hace sirve para elevar su sufrimiento al nivel de su propia capacidad. La obra de Cioran se nos antoja tanto menos autocontradictoria cuanto en sus numerosas paradojas se percibe, una vez más, con una forma de declinar inhabitual, la emergencia del fenómeno del *ejercicio* como «uno de los hechos más extensos y duraderos que existen». Por mucho que por su sentimiento de fondo pueda haber sido un «bastardo pasivo-agresivo» –como lo expresaron en una ocasión, en los años setenta, algunos directores de terapias de grupo–, por su *éthos* era un hombre de *ejercicios*, un artista que hacía un *número* hasta de la pereza, lo mismo que hacía de la desesperación una disciplina apolínea y del *dejarse-ir* una especie de estudio musical de maneras casi clásicas.

La *historia de los efectos* de los libros de Cioran revela que fue reconocido enseguida como un maestro de los ejercicios paradójicos. Sus libros sólo interesaban, naturalmente, a un pequeño número de lectores, pero entre éstos halló un profundo eco. El pequeño grupo de receptores intensos de su obra encontró en los escritos de este autor de tan mala fama incluso algo cuya existencia éste hubiera probablemente negado: una vibración fraternal, una tendencia oculta a conferir una consistencia un poco más compacta a la «Orden de los trapenses sin fe», en la que él, de un modo coqueto e irresponsable, se incluía. Había en él una secreta disposición a dar un consejo a desesperados que estaban más desamparados que él mismo, así como una inclinación menos oculta a hacerse famoso mediante sus ejercicios de evasión del mundo. Por mucho que se haya resistido, más o menos resueltamente, a la *tentation d'exister* –hasta en los burdeles o en medio de una sociedad mundana–, estaba dispuesto, con la mayor discreción, a sucumbir a la tentación de convertirse en un modelo. No es, por tanto, absurdo ver en Cioran no meramente al ejercitante de una ascesis informalizada, sino incluso un *trainer* informal, que con su propio *modus vivendi* influye, desde lejos, sobre otros. Mientras que el entrenador usual es aquel –ya dimos antes su definición– «que quiere que yo quiera»,[1] el entrenador del

[1] *Cf.* pág. 78 sigs., desde el párrafo «No obstante...», así como en el capítulo 8, pág. 371 sigs., apartado «El *trainer* profano: el hombre que quiere que yo quiera».

espíritu es aquel que no quiere que yo no quiera. Es el que me disuade cuando yo querría abandonar. Por lo demás, me limito a indicar que, para un número indeterminado de lectores, los libros de Cioran ofrecían una efectiva profilaxis del suicidio, efecto que también se le atribuye tomando como base conversaciones personales mantenidas con él. Puede que quienes buscaban consejo hayan entrevisto en él de qué manera había descubierto la forma más sana de ser incurable.

Yo leo la obra de «ejercicios negativos» de Cioran como una pista más de que en la producción de la «alta cultura» –sea lo que fuere, si entramos en detalles, el significado de la expresión– está operando un factor ascético al que no se puede renunciar. Nietzsche lo dejó bien patente al recordar todo ese inmenso sistema de rígidos adiestramientos que constituye la base de la superestructura de la moral, del arte y del resto de «disciplinas». Este ascetismo se pone en un primer plano sólo cuando los ejercicios estandarizados más evidentes de la cultura, conocidos como «tradiciones», desembocan en el desconcierto del artista del hambre de Kafka: tan pronto como se puede decir que el interés por ellos «ha experimentado en las últimas décadas un gran retroceso», las condiciones de la posibilidad de su persistencia se convierten en algo particularmente chocante. Cuando se desvanece el interés por una forma de vida, vuelve a quedar al descubierto, aquí o allá, el suelo donde se alzaban las partes visibles de las construcciones culturales.

TRANSICIÓN. NO HAY RELIGIONES: DE PIERRE DE COURBERTIN A L. RON HUBBARD

Ya es hora de sacar las consecuencias de las indicaciones que hemos venido dando para una nueva descripción antropotécnica de los fenómenos religiosos, éticos y ascético-artísticos. Por ello, vuelvo a engarzar con las dos tendencias históricas fundamentales del último siglo en lo referente al tema del ejercicio y de la mentalidad: la emergencia del síndrome del neoatletismo hacia 1900 y la explosión de la mística informal, independientemente de que ésta se manifieste *privatıssime* o en la labor reticular de las sectas psicotécnicas. A partir de estos dos fenómenos se puede precisar la tesis de la naturaleza fantasmal del llamado «retorno de las religiones». Empezaré mostrando, tomando como ejemplo el movimiento neo-olímpico iniciado por Pierre de Coubertin, cómo una empresa que había sido fundada como una especie de religión cultual se emancipó de su designio religioso y se convirtió, para un comportamiento humano basado en el esfuerzo y en el ejercicio, en la forma de organización más englobadora que se hubiera podido observar jamás fuera del mundo laboral y bélico. Hasta las Cruzadas del medioevo y los excesos de la cultura monacal española del siglo XVII (cuando una buena parte del país corría a precipitarse en las celdas monásticas para escapar de sí misma siguiendo las reglas del arte) no tienen más que un carácter episódico en comparación con el volumen del culto neo-olímpico al deporte. A continuación abordaré, con el ejemplo de la Iglesia de la Cienciología, fundada por el autor de ciencia ficción Lafayette Ron Hubbard, qué aprendizaje se ha de sacar del hecho de que una firma dedicada a la venta de métodos de sugestión conocidos desde antiguo pueda haber devenido un consorcio psicagógico con pretensiones de ser una religión que opera en todo el planeta.

Adelanto las conclusiones: el destino del olimpismo y de la factoría de la «Iglesia» de la cienciología nos hacen reconocer que «religión», tal como la en-

tienden los explotadores del concepto, ni existe ni ha existido jamás. Tanto Coubertin como Hubbard han sucumbido a un espejismo moderno, cuyo estudio nos depara información acerca de la fabricación y la constitución de la «religión» en general. Ambos querían instituir o fundar algo que no puede haber y que, por tanto, una vez «fundado», tiene necesariamente que mostrarse como algo distinto de lo que, de creer a la voluntad de sus fundadores, hubiera debido o hubiera querido ser. Los dos fundadores incurrieron en el mismo error, de signo distinto y contrario: el olimpismo real se negó a convertirse en la religión que había planeado Pierre de Coubertin, mientras que el movimiento de la cienciología se muestra recalcitrante a ser visto solamente como un consorcio de psicotécnicas, que es lo que él, objetivamente, representa. En el análisis de estas dos negativas trato de explicitar, en un primer intento, qué quiero decir cuando afirmo que la religión no existe. Con lo que, de hecho, nos vemos confrontados –en dimensiones cuya medición apenas ha empezado– es con sistemas de ejercitación antropotécnicos más o menos malinterpretados y mecanismos de reglas para la autoformación tanto del comportamiento interno como externo. A cubierto de tales formas, los ejercitantes respectivos trabajan en la mejora de su *status* inmunológico global,[1] saltando a la vista, tanto en suelo europeo como asiático, la paradoja de que no fuera raro pregonar que el echar a pique la inmunidad física era el camino conducente a la elevación de la inmunidad metafísica (la inmortalidad). Recuérdese, al respecto, los ejercicios destinados por Francisco de Asís al agotamiento del «hermano asno» –así solía llamar el santo a su cuerpo– y ciertas prácticas parasuicidas por las que el budismo, o lamaísmo, tibetano y mongólico era tristemente famoso.

En los *Silogismos de la amargura* encontramos, bajo la rúbrica «Religión», la entrada siguiente:

> ¡Si la ironía no estuviera vigilante, qué fácil sería fundar una religión! Bastaría permitir que los curiosos se agrupasen en torno a nuestros arrebatos de charlatanería.

Pese a su sarcasmo típicamente moderno, esta anotación resulta instructiva como testimonio de una comprensión premoderna del fenómeno de la «re-

[1] Recuérdese la tesis explicada en la Introducción, pág. 22 sigs., párrafo que empieza «Cada gesto», de que en el ser humano no hay un solo sistema inmunitario, sino tres, correspondiendo el complejo religioso, casi en su totalidad, al círculo de funciones del tercer sistema inmunológico.

ligión». Con su microteoría sobre el origen de la religión a partir del gentío aglomerado en torno a un fenómeno extático, Cioran, hijo de un sacerdote ortodoxo, sigue la línea de las antiguas teorías europeas sobre la oferta de lo religioso. Los dos componentes, la «materia prima», con cuya unión se manufactura la religión serían, según esto, la representación extática de un individuo y la correspondiente curiosidad por parte de la multitud. Lo primero afirma, naturalmente, su preeminencia como el factor más valioso de ambos. Si continuamos desarrollando lo indicado por Cioran, sólo se llegaría al establecimiento de una religión cuando, y sólo cuando, lo extraordinario, la oferta extática, va dirigida a lo ordinario, a la curiosidad profana y se le permite a ésta que se congregue en torno a aquélla. Es evidente que Cioran reproduce aquí, si bien a un nivel más grosero, la convicción de los monoteísmos clásicos, según los cuales en última instancia es Dios mismo, y sólo Él, quien provoca y permite la afluencia de la muchedumbre a eso que, si cuaja, es denominado *Iglesia*. Él mismo organiza el agolpamiento del gentío, al revelarse, como se dice, a los hombres.

En su tipología, la interpretación de esta teoría de la oferta del fenómeno religioso se corresponde con la posición católica, en cuanto ésta se basa en una línea de transmisión de la oferta estrictamente jerárquica, que desciende desde Dios a los hombres y de los sacerdotes a los laicos. La primacía del donante y la preeminencia del don siguen siendo, en ese universo, algo intocable. Los creyentes aparecen aquí exclusivamente en la parte donde se ubican los receptores, como los hambrientos ante un comedor para pobres.[1] En tiempos *clericocráticos*, la «palabra de Dios» no sólo era un regalo sublime, sino que al mismo tiempo representaba un modelo de oferta a la que no puede decirse que no. De ahí que los más católicos entre los católicos insistan todavía hoy día en la celebración de la misa en latín, pues ésta mete por los ojos el núcleo diamantino de una religión fundada en la oferta. Esta religión no pregunta qué pueden entender los hombres, sino qué es lo que Dios quiere mostrar. Para sus adeptos, el *summum* de la actualización es cuando el sacerdote, dando la espalda a la comunidad, lleva a cabo la representación de los misterios en latín –el latín de la Iglesia sería la forma petrificada de los «arrebatos de charlatanería» constitutivos de lo religioso–. Cioran da a entender, con bastante franqueza, que él mis-

---

[1] Thomas Macho ha defendido, en el artículo que ya hemos mencionado («*Neue Askese*», *Merkur*, 1994) que el cristianismo católico es esencialmente una «religión del hambre», organizada en torno a la pregunta: ¿qué es lo que sacia?

mo estuvo frecuentemente en situaciones de las cuales naturalezas más ingenuas hubieran sacado consecuencias análogas a las que fundan Iglesias.

Con interpretaciones del fenómeno religioso conforme a teorías que hablen de la demanda nos adentramos en el terreno de la modernidad. Aquí pasa a ocupar un primer plano –por seguir con la comparación– el agolpamiento de la multitud, planteándose la cuestión sobre cuál es la mejor manera de satisfacer las necesidades de la misma. Ahora ya no se habla de que sea desde arriba desde donde se permite a lo ordinario asistir a las manifestaciones de lo extraordinario. De lo que se trata más bien es de dar a la muchedumbre lo que ésta anhela, o lo que anhelará cuando se le muestre qué aspiraciones le está permitido plantear. Quien así lo desee puede atisbar aquí un giro de signo democrático, que se encargará de interpretar la congregación de la multitud como una *demanda* y de responder a ello con una oferta adecuada. Para llegar a tal posición es necesario interpretar la creencia como la actualización de una disposición inherente a la existencia humana. Por lo demás, resulta una obviedad recalcar que, en el caso de predominar la cuestión de la *demanda*, la parte que hace la oferta ha de mostrarse flexible y abstenerse de tonos amenazadores.

Venimos a parar así al campo de las prácticas protestantes, donde es algo central, como *summa summarum*, la asistencia a una serie de *demandas* –por ejemplo, de un Dios justo, de un destinatario de la necesidad metafísica o de una ayuda para obtener éxito en la vida–.[1] Esto es válido, ciertamente, más en un estrato tipológico que empírico, pues de hecho el primer protestantismo, sobre todo en su variante puritana, amaba los comunicados apocalípticos, característicos de las religiones de la *oferta* que golpean con fuerza el corazón de la gente. La Reforma se había puesto en marcha, de hecho, a contracorriente del camino trillado del catolicismo, restaurando el motivo teológico de la *oferta*. Sólo empezó a enfatizar sus rasgos de teología de la *demanda* cuando las comunidades se transformaron en un público interesado por lo religioso. Aparte de que es a la teología protestante moderna a la que se debe –piénsese en Karl Barth– la formulación más radical del principio de la *oferta*, asociada con el más duro rechazo de una religiosidad de la *demanda* que se deshaga en algo humano y adogmático, como la que venía determinando su imagen desde el siglo XVIII. Barth había reconocido en Schleiermacher, cortejador, entre los despreciadores de la religión, de los cultos, el maestro de teólogos de una religión

[1] Esto significaría que el protestantismo ya no sería una «religión del hambre», sino una «religión de *fitness*», un *plus* espiritual para gente saciada.

de la *demanda*, o peor aún, de una religión de la capacidad, dedicándole su más decidida oposición.[1]

Este mismo Karl Barth se embarcó en la tesis, inaudita para su época, de que el cristianismo *no* es una religión, pues «religión es incredulidad». Ha acertado con esta expresión, pero es falsa en su parte esencial y va acompañada de la argumentación más inadecuada, a saber, que la «palabra de Dios» atraviesa desde arriba, verticalmente, todo el tejido de componendas culturales que puedan urdirse, mientras que la mera religión no sería más que una porción del sistema de cosas humanas y demasiado humanas arregladas desde abajo. Por mucho que el argumento tuviera un efecto impresionante como una agudización catastrófico-teológica de la situación existente a partir de 1918, como expresión de la situación general era engañosa, pues la modernidad no es conocida como una época en que Dios se revele verticalmente a los mortales. La Tierra ha sido alcanzada, incluso en este siglo, por algunos meteoros, que se precipitaron desde un espacio completamente exterior y desde muy arriba, pero, entre ellos no había ningún dios. Si la tesis de Barth fuera la correcta, hubiera hecho bien en combatir con firmeza todas las teologías naturales. Habría podido rechazar, con buenas razones, toda derivación de la religión a partir de las estructuras de la conciencia, así como cualquier disolución del cristianismo en una ética ilustrada. Partiendo de un estudio más preciso de lo que significa aquel «verticalmente, desde arriba» se explicaría por qué su tesis era falsa. Sabemos, por lo anteriormente expuesto, que todo ese complejo de cosas en torno a la verticalidad experimenta en los tiempos modernos una nueva concepción, que nos permite profundizar en la comprensión de la emergencia de una *improbabilidad* corporeizada, pero en el desarrollo de esto Barth no participó suficientemente. Fue víctima de la conclusión errónea a la que están obligados a sucumbir *ex officio* los teólogos, viéndose acaparados, para la «llamada desde arriba» en clave cristiana, por la dimensión de las tensiones verticales, sin tener en cuenta las circunstancias del momento.

---

[1] Karl Barth, *Die Theologie Schleiermachers. Vorlesung Göttingen Wintersemester 1923/1924*, ed. por Dietrich Ritschl, Zúrich, 1978. El autor se burla de su enemigo íntimo como de alguien que, en vez de declararse cristiano, quiere parlamentar con la gente culta, enarbolando una bandera blanca, *sobre* la religión (pág. 438); no puede ocultar su desprecio al citar la definición que da el filósofo del ser cristiano: el que busca en la Iglesia «una ligereza y estabilidad absoluta de los arrebatos devotos»; y continúa citando, no sin sarcasmo, lo que dijo de sí mismo en una primera época Schleiermacher al designarse como un «virtuoso de la religión», presentándolo como un ser híbrido, a medio camino entre Paganini y Jeremías. Acerca de la definición de la religión por parte de Schleiermacher *cf.* pág. 423 sig., «la definición, medio moderna, de Schleiermacher...».

Con todo, se puede decir que Karl Barth es, después de Nietzsche, el más importante «observador» reciente del fenómeno de la verticalidad. Logró una nueva presentación de la doctrina cristiana, donde se parte de la preeminencia absoluta de la autorrevelación de Dios. Según esto, la situación del hombre sólo puede ser entendida desde la más abrupta perpendicularidad. El verdadero Dios es aquel que plantea, incondicionalmente, exigencias al hombre, mientras que el diablo iría a buscarle en el nivel en que efectivamente está. Claro que Barth, al contraponer la no-religión del cristianismo a las llamadas «religiones», no impugnó también la tesis de la existencia de estas últimas. Se le pasó inadvertido que eso que él caracteriza como tales tienen tan poco de religiones como la marca de la casa del cristianismo. Sean cristianas o no, todas ellas no son otra cosa, tanto *materialiter* como *formaliter*, que complejos de acciones internas y externas, sistemas de ejercicios simbólicos y protocolos para la regulación de la comunicación con *estresores* superiores y poderes «transcendentes»; en una palabra, el modo implícito de una serie de antropotécnicas. Serían creaciones a las que, por razones puramente pragmáticas –al principio por un oportunismo cristiano-romano, más tarde como consecuencia de la polémica confesional del protestantismo y del sistema de la Ilustración– se les colgó el nombre de *religio*, arrastrado a partir de un milenio de latinidad, con una retro-referencia, tan forzada como arbitraria, a los juegos lingüísticos y cultuales de la singular beatería del Estado romano.[1] La mejor manera de averiguar qué significaba para los romanos *religio* (literalmente «cuidado», «solicitud»), antes de que Agustín les quitase la expresión de la boca al hablar de la *vera religio*, es haciendo hincapié en un detalle: a algunas de las más importantes legiones romanas les estaba permitido portar el sobrenombre honorífico de *pia fidelis*, según el modelo de la *Legio tertia Augusta*, estacionada en África del Norte, que subsistió desde mediados del siglo I antes de la era cristiana hasta el siglo IV, o de la *Legio prima adiutrix*, con base en Maguncia y luego en Panonia, que existió desde los tiempos de Nerón hasta mediados del siglo V. Gracias a los desplazamientos de significado cristianos, los fieles devotos del César,

[1] Después de que la Edad Media sólo había hablado de *religio* para designar la virtud de los creyentes y la forma de vida de los ascetas de profesión en las distintas Órdenes, la Reforma puso en uso el término «religión» para estigmatizar al catolicismo como un falseamiento de la «verdadera religión». La Ilustración generalizó, finalmente, el concepto de «religión» para ordenar racionalmente el embrollo de todas las confesiones existentes, que culminó en la guerra de los Treinta Años, así como la multiplicidad de cultos de los que informaban los navegantes. Para poder declarar que «la religión» era una cuestión privada, la Ilustración tuvo antes que generalizar su concepto y ver en ella una constante antropológica y una capacitación natural.

se convierten en los legionarios de Cristo, a los que, en francés se les sigue llamando hasta hoy día *les fidèles.*

Al recordar el neo-olimpismo de Pierre de Coubertin y la Iglesia de la Cienciología de Ron Hubbard se plantean varias cuestiones: ¿qué es propiamente religión si la gente que tenemos aquí al lado puede fundar una? ¿Qué significa el término *religión* si un pedagogo helenófilo, entusiasta de los cuerpos juveniles en lucha, y un brillante espabilado, conocido hasta entonces como autor de recocinadas novelas policiales del espacio, podían vivir, en serio y en broma, con la convicción de haber dado a luz ante nuestros ojos algo semejante? ¿No será, pues, el método más seguro de desenmascarar todas las «religiones» ponerse a fundar uno mismo una? ¿Qué experimentamos sobre la «religión» en general cuando estudiamos los azules fotocalcos de los cultos de nueva fundación y observamos su *modus operandi* en su funcionamiento a largo plazo? Cuestiones así no se plantean, naturalmente, sólo en relación con los dos ejemplos que aquí destacamos. Pueden ser dirigidas, con el mismo derecho, a cada uno de los innumerables experimentos religiosos que desde la Revolución francesa consiguieron que se hablase de ellos, desde el culto al Ser Supremo, de 1793,[1] pasando por el saint-simonismo, la religión sociológica de Auguste Comte, el mormonismo, la teosofía o la antroposofía, hasta los nuevos bricolajes cultuales hinduistas y las numerosas redes de las sectas psicotécnicas que actualmente llenan el planeta. Todas esas empresas fueron surgiendo ya bajo el ojo de la Ilustración y habrían podido ser estudiadas *in vivo* e *in vitro,* si el interés que suscitaban hubiera querido centrarse en ellas con los medios ópticos y los métodos adecuados.

En lo tocante al neo-olimpismo de Coubertin, su historia ha sido contada demasiadas veces –la última vez con ocasión de los Juegos Olímpicos de 1996– como para que yo tenga que repetir aquí algo más que lo elemental. También han sido encomiadas hasta la saciedad las tres fuentes y las tres partes integrantes del sistema religioso-deportivo de Coubertin. Éstas se pueden encontrar en las ideas gimnofilosóficas de John Ruskin acerca del denominado *eúrythmos,*[2] en los neo-helenísticos Olympian Games, del doctor Brooke, en la ciudad inglesa de Shropshire (que tuvieron lugar desde mediados del siglo XIX) y en los Festspiele de Richard Wagner en Bayreuth, en los cuales se retomaba, en toda su articulación, el arquetipo de un culto moderno a la edificación eli-

[1] François-Alphonse Aulard, *Le culte de la Raison et le culte de l'Etre Suprême (1793-1794),* Aalen, 1975 (1ª ed., París, 1892).

[2] En alguna ocasión el propio De Coubertin calificó el olimpismo como un *ruskianisme sportif.*

tista y comunitaria, a seis mil pies de distancia de la cotidianidad industrial y de la división de clases. Aparte de eso, se ha hecho referencia, para explicar la transferencia del impulso totalizador, al efecto inspirador de la Exposition Universelle, que tuvo lugar en París en 1889. Desde esta óptica, el olimpismo aparecería como una globalización, acorde con los tiempos modernos, del deporte.[1]

Ya el famoso Congreso de la Sorbona para el «restablecimiento de los Juegos Olímpicos», en 1894, juntaba esos ingredientes –enriquecidos con los propios motivos socialterapéuticos y pedagógicos de Coubertin– en una mezcla de gran efecto. De Coubertin nos informa en sus *Memorias* cómo en la sesión inaugural de la Sorbona, el 16 de junio de 1894, fue interpretado por primera vez ante dos mil «entusiasmados oyentes», el *Hymne an Apoll* (para coro, arpa, flauta y dos clarinetes bajos, *Opus* 64), compuesto para esta ocasión por Gabriel Fauré, siguiendo la inscripción descubierta poco antes en la Cámara del Tesoro de los Atenienses, en Delfos:

> Se fue expandiendo una especie de excitación escalonada, como si el antiguo *eúrythmos* se trasluciera por entre aquellos tiempos lejanos. De este modo, el helenismo tuvo su entrada en un vasto espacio.[2]

El congreso parisino determinaba, igualmente, las notas características fundamentales de los Juegos y de la organización encargada de los mismos: el turno cuatrianual, que, como un nuevo calendario religioso, debía articular el tiempo para siempre, la dictadura ilustrada de la presidencia del COI, luego corroborada por la elección como presidente vitalicio de Coubertin, el carácter moderno de la definición del deporte, la equiparación de los distintos tipos de deporte, la exclusión en él de los niños, el principio de los Juegos circulares, el amateurismo (que, sin embargo, siguió siendo discutido, hasta que fue suspendido en 1976), el internacionalismo y el principio de la *pax olimpica*. Además, se eligió Atenas como lugar de celebración de los primeros Juegos y París como la ciudad para celebrar los segundos, indicando así tanto el lugar de nacimiento de los Juegos como el de su *renacimiento*. No podía sospecharse que los Juegos Olímpicos celebrados en París en 1900 iban a marcar el punto más

---

[1] *Cf.* Walter Borger, *«Vom "World's Fair" zum oliympischen Fair Play – Anmerkungen zur Vor- und Entwicklungsgeschichte zweier Weltfeste»*, en *Internationale Einflüsse auf die Wiedereinführung der Olympischen Spiele durch Pierre de Coubertin*, ed. por Stephan Wassong, Kassel, 2005, pág. 125 sig.

[2] Pierre de Coubertin, *Olympische Erinnerungen*, con un Prólogo de Willi Daume, Fráncfort/Berlín, 1996, pág. 23.

bajo de la historia del olimpismo: pasaron casi inadvertidos, al lado de la Exposition Universelle que simultáneamente tenía lugar. De lo cual se aprendió que no es practicable la organización simultánea de dos fiestas de ámbito universal.

Los primeros Juegos Olímpicos de los tiempos modernos fueron inaugurados, de hecho, al cabo ya de dos años con gran aparato ceremonial bajo el patronazgo del rey de Grecia, como una celebración puramente andrológica, pues, como es sabido, el entusiasta barón tenía en poco el deporte femenino, queriendo ver limitado el papel de la mujer en los Juegos al momento en que ésta ofrece al vencedor la rama de olivo o le coloca la corona en la cabeza. El hecho de que Pierre de Coubertin no pudiera salir adelante con el lema *taceat mulier in arena* no fue más que el comienzo de una serie de derrotas en la realización práctica de su «religión de los músculos». Entre los resultados con mayores consecuencias de los primeros Juegos se incluye el que gracias al donativo de un gran mecenas pudiera ser restaurado y puesto de nuevo en funcionamiento el Estadio Panatenaico de Atenas, que databa de la época en que Grecia era provincia romana; esto constituyó el preludio de un *renacimiento* del siglo XX, basado en el estadio y en la palestra, que sigue atrayendo hasta hoy a las nuevas arquitecturas del evento hacia la linea de las formas primigenias del mismo.[1] Hasta los monjes del monte Athos habrían aportado dinero para la suscripción olímpica, como si siguieran la corazonada de que en la lejana Atenas entrarían de nuevo en escena los imitadores modernos de sus propios –y desvanecidos– modelos primigenios (¿no se habían llamado los primeros monjes del cristianismo oriental los «atletas de Cristo» y congregado en campos de entrenamiento que se llamaban *asketería*?).

El punto culminante de los Juegos de Atenas, tan memorable como imprevisto, fue el primer *maratón*. La idea del mismo se atribuye al francés Michel Bréart, filólogo clásico y *filoheleno*, que había alabado en el banquete de clausura de la Conferencia de la Sorbona la donación de una copa para el primer vencedor de la nueva disciplina del *maratón*. Cuando el vencedor de esta carrera, un pastor de ovejas griego de veintitrés años llamado Spiridion Louys, entró corriendo en el resplandeciente estadio de mármol, vestido con la *fustanella*, el traje nacional, el 10 de abril de 1896 (después de una carrera de 2 horas, 58 minutos y 50 segundos), entraba con él algo que apenas puede ser descrito

[1] *Cf.* Peter Sloterdijk, *Sphären III, Schäume. Plurale Sphärologie*, Fráncfort, 2004, págs. 626-646: «*Die Kollektoren: Zur Geschichte der Stadion-Renaissance*» (trad. cast. *Esferas III*, trad. de Isidoro Reguera, Siruela, Madrid, 2009).

mediante el concepto de un «estado de excepción»). Era como si una nueva clase de energía hubiera sido descubierta, una forma de electricidad emocional sin la que uno ya no podría representarse el *way of life* de la era que se iniciaba. Lo que ocurrió en el Estadio Panatenaico aquella tarde radiante, hacia las cinco, tenemos que clasificarlo como una nueva epifanía. Se presentaba ante el público moderno una categoría, hasta entonces desconocida, de dioses del momento, dioses que no necesitan ninguna demostración, pues sólo existen mientras dura su manifestación, dioses en los que no se cree, sino que se experimentan. En esa hora se abría un nuevo capítulo de la historia del entusiasmo: quien no quiera hablar de ello tendrá que no hablar del siglo XX.[1] Los príncipes griegos corrieron junto al atleta los últimos metros, bajo el júbilo extático de casi 70.0000 personas, y lo llevaron en sus brazos, después de que cruzara la meta, ante el rey, que se había alzado de su trono del estadio. Si se hubiera querido aportar la prueba de que había empezado una época de inversiones jerárquicas no se habría podido escenificar con mayores efectos. Por un momento, un deportista que era pastor de ovejas se convertía en el rey del rey; se vio por primera vez cómo la majestad, por no decir el poder, del monarca pasaba al deportista. En décadas posteriores incluso se intensificará la impresión de que pastores de ovejas y gente similar aspiraban a gobernar ellos solos. Una permanente ola de entusiasmo inundó toda Grecia; hasta un barbero entusiasta prometió al vencedor cortarle el pelo gratis de por vida. Una rama de olivo y una medalla de plata fueron los distintivos oficiales del triunfo, seguidos por una avalancha de regalos.

Ahora como antes sigue no estando claro cómo Spiridion Louys consiguió estar en condiciones de competir de esa manera; el joven pastor habría trabajado como ordenanza o aguador de un oficial, acostumbrándose a recorrer largas distancias. Catorce días antes de los Juegos había quedado, en una carrera preliminar, en quinto lugar. Hasta entonces apenas habría oído la palabra «entrenamiento», cosa que yo valoro como prueba de mi tesis de que la mayor parte de la labor de ejercitación se realiza en forma de ascesis no declaradas como tales.[2] Para los hermanos del monte Athos pudo haber significado una confirmación de sus intuiciones el que, poco después, empezara a circular el rumor de que el corredor había pasado la noche anterior a la carrera rezando ante ico-

[1] Acerca del fenómeno de los dioses del momento *cf.* Hermann Usener, *Götternamen. Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung*, Fráncfort, 2000, pág. 279 sig. (1ª ed. de 1986).

[2] *Cf.* pág. 517 sigs., apartado «El ser vivo que no puede no ejercitarse».

nos sagrados; hasta Pierre de Coubertin tomó esta indicación lo suficientemente en serio como para vincularla con sus primeras reflexiones sobre los componentes psíquicos y espirituales de las más altas prestaciones deportivas. Como Friedrich Nietzsche, Carl Hermann Unthan y Hans Würtz, también el fundador de los Juegos creía saber que, en última instancia, es la voluntad la que produce el éxito y la victoria. De ahí que Coubertin no disimulara el rechazo que le producía el positivismo de los médicos deportivos, cuya forma de pensar sería demasiado «filistea» para poder captar las dimensiones superiores del deporte en general y del nuevo movimiento en particular.[1]

Lo que Coubertin invocaba bajo el nombre de *olimpismo* debía significar, a sus ojos, nada más y nada menos que una nueva religión de pleno valor. En pro de esta concepción él creía poder remitirse a la incrustación religiosa de los antiguos Juegos. Éstos fueron siempre celebrados, en su existencia de más de mil años, *coram Deis*; más aún, no sólo eran ejecutados en presencia de los dioses, sino incluso con su anuencia, y quién sabe si no también con su participación, dado que las victorias de los atletas en el estadio y en la palestra eran interpretadas como acontecimientos que nunca acaecían sin su intervención. La «religión del atleta» que iba a ser creada por Coubertin ciertamente no conectaba, de forma directa con la mitología griega, pues el fundador de los Juegos era demasiado culto para no saber que los dioses del helenismo estaban muertos. Su punto de partida era la moderna religión del arte, de tipo wagneriano, que habría sido proyectada como una acción sagrada de reconciliación de la desgarrada «sociedad» moderna. Y dado que en toda religión completa hay, además de un dogma y de un ritual, un clero ordenado, éste tomó cuerpo en los propios atletas. Los atletas eran quienes debían dispensar a la apartada multitud los sacramentos *musculares*. Éste es mi cuerpo, mi lucha, mi victoria. Así es como en el sueño olímpico de Coubertin vinieron a coincidir tanto el *páthos* pedagógico del siglo XIX como el paganismo estético del culto al cuerpo, formando una amalgama acorde con las demandas modernas.

De una anotación de sus *Memorias* sobre una visita al Festival de Bayreuth se desprende qué esperaba Coubertin de una nueva «religión» efectiva. En esta nota traza paralelismos entre esferas aparentemente dispares:

> La música y el deporte han sido siempre, para mí, los *aislantes* más completos, los medios más fructíferos de la reflexión y de la contemplación, así como estímulos poderosos para la perseverancia y «masajes de la fuerza de la voluntad».

---

[1] De Coubertin, *Olympische Erinnerungen*, *op, cit.*, pág. 45.

> En una palabra: tras una serie de dificultades y peligros, todas las preocupaciones inmediatas se desvanecen.[1]

Con ese llamativo término de «aislante» Coubertin hace referencia al poder de la «religión» para dividir la realidad en situaciones ordinarias y extraordinarias. Donde haya deporte y música hay también, para él, *religión*, tan pronto como se dé su nota característica: una acción que se salta lo cotidiano y quiebra toda preocupación. Si seguimos desarrollando esta expresión de «aislante» obtendremos el enunciado: lo religioso genera un estado de excepción. Para Pierre de Coubertin, la producción de ese *otro estado* con medios deportivos es religión, iniciándose aquí uno de los caminos que conducen a la llamada cultura de *eventos*. Como es habitual en el caso de estados con un valor límite, éstos han de ser desencadenados y, al mismo tiempo, mantenidos bajo control; he aquí las dos tareas de una religión del atletismo plenamente desarrollada. Los ejercicios atléticos preparan el estado de excepción de las competiciones, y el culto del estadio encarrila luego las espumeantes excitaciones por las vías prescritas. Con motivo de aquel «aislante» de Bayreuth que hemos citado se le hizo claro definitivamente a Coubertin por qué sólo una religión de nueva fundación podía hacer justicia a sus intenciones. Como Richard Wagner, él quería que en algunos momentos inconmensurables los seres humanos saltasen fuera de la vida ordinaria, dejándolos luego de nuevo en el mundo transformados, elevados y purificados. En el clima esotérico de los festivales wagnerianos halló Coubertin la confirmación de su actitud fundamental. Así como en Bayreuth se encontraba como en su casa la forma de *oferta* más abrupta de la religión del arte, en el olimpismo debía encontrar también su patria la análoga religión del deporte. Comparable a un Malraux del siglo XIX, Pierre de Coubertin enseñaba que el siglo será olímpico o no será en absoluto.

Con un trasfondo así se podrá comprender en qué sentido la historia del éxito de la idea olímpica significó asimismo la historia del fracaso de las intenciones originales de Coubertin. De cualquier modo que se interprete el triunfo del olimpismo, lo cierto es que dio lugar a algo totalmente distinto a la tríada deporte-religión-arte, que Coubertin pretendía trasplantar desde la Antigüedad a los tiempos modernos. Su fracaso como fundador de una religión se podría expresar simplemente diciendo que el sistema de ejercicios y disciplina al que él había dado vida era *pintado* para refutar justamente la existencia de la

[1] *Ibid.*, pág. 65.

«religión» como una categoría separada de las actuaciones y vivencias humanas. Lo que realmente cobró vida y no cesaba de adquirir una consistencia cada vez mayor fue una organización destinada a estimular, dirigir, asesorar y administrar energías, en primer lugar, *timóticas* (de orgullo y ambición), y en segundo lugar, eróticas (de codicia y libidinosas). Las primeras no aparecen, en absoluto, únicamente entre los deportistas, sino entre los funcionarios de nueva creación sin los que no habría forma de practicar el nuevo culto. Para éstos, parásitos imprescindibles del deporte, llegaba una Edad de Oro, pues el movimiento olímpico respetaba espontáneamente el más importante de todos los secretos de la organización: crear tantas funciones y cargos honoríficos como fuera posible, a fin de garantizar la movilización *timótica* y la vinculación pragmática de los miembros a tan alta causa. Coubertin, al que gustaba moverse en los círculos de la antigua nobleza, había comprendido, no obstante, que la modernidad es la era de los nuevos ricos y de la nueva gente importante. Su movimiento ofrecía, sobre todo a estos últimos, un campo de actuación ideal. Aparte de los estímulos para una política ambiciosa, tampoco fue olvidada la adjudicación de recompensas muy codiciadas; del olimpismo surgieron muchas nuevas fortunas, algunas de ellas incluso porque ciertos donativos de ciudades candidatas a los Juegos acababan engrosando directamente las cuentas de miembros del COI. El cauce pragmático por donde discurrían estos dos tipos de acicates fueron las asociaciones, matrices naturales de los ejercicios deportivos y de las alianzas entre entrenadores y entrenados, encontrando todo ello su escenificación de mayor efecto en las propias competiciones de los Juegos. Evidentemente, las circunstancias estaban maduras para este orden disciplinar. Si la época pertenece a una economía basada en la competitividad, el deporte competitivo constituye el espíritu mismo de la época.

El resultado de conjunto de los esfuerzos de Coubertin no hubiera podido, pues, ser más irónico: fracasó como fundador de una religión precisamente por haber triunfado por encima de todo lo que podía esperar como iniciador de un movimiento basado en el entrenamiento y en la lucha competitiva. A este iniciador de los Juegos se le escapaba algo que, para los funcionarios de la próxima generación, constituía el alfa y el omega de todo empeño posterior: el hecho, del todo evidente, de que la idea olímpica sólo podría seguir viva como un culto enteramente secular, sin ninguna otra clase de superestructura susceptible de ser tomada en serio. Lo poco de un *páthos* de *fairness*, de fiesta de la juventud y de internacionalismo que tuvo, *pro forma*, que ser conservado podía ser reunido sin mayores vuelos anímicos. Del noble pacifismo de Couber-

tin con frecuencia no quedó, entre sus pragmáticos sucesores, más que un guiño de ojos. Los Juegos tuvieron que integrarse en la desbordante cultura de masas y transformarse, y cada vez más decisivamente, en una máquina profana de eventos. De ningún modo deben aparecer con demasiado empaque, y en absoluto con aquel rasgo «católico» (o de una teología de *oferta* que viene de arriba) característico del planteamiento de Coubertin. Cuando no se pueda evitar totalmente algo más elevado, como pasa en la obligada fiesta de inauguración de los Juegos, debe reducirse a la entrada festiva de los atletas, con los himnos, la llama olímpica y la apelación a la juventud del mundo. En los Juegos Olímpicos de posguerra que tuvieron lugar en Amberes el año 1920 se celebró, por primera vez, aparte, una misa mayor en la catedral, con un momento escalofriante, cuando fueron leídos los nombres de los atletas olímpicos muertos en la guerra de 1914. La idea olímpica nunca había tenido posibilidad alguna de prosperar como una modalidad «pagana» de una religión de *oferta* procedente de arriba. Desencantada y convertida en una cumbre de atletas, se volvió, como *atractor* de masas, irresistible.

El giro hacia el pragmatismo ni siquiera exigía de sus actores que traicionaran la visión de Coubertin. Bastó con no comprender las altas intenciones del viejo señor. Pronto nadie supo ya qué había significado su sueño sobre una síntesis religiosa del helenismo y la modernidad. No es ir demasiado lejos afirmar que la idea olímpica ha vencido porque sus partidarios, en todos sus niveles, desde los miembros de la presidencia del COI hasta las asociaciones locales, dejaron de tener en muy poco tiempo cualquier noción de la misma, incluso cuando, en los homenajes a los vencedores, corrían ríos de lágrimas. El bueno de Willi Daume, que como presidente durante largos años del Comité Olímpico Nacional alemán tenía acceso a las fuentes, no podía sino encogerse de hombros al plantearse los motivos ideales de la cuestión olímpica. Refiriéndose a la «religión del atleta», dejó caer la observación, en una intachable prosa de funcionario: «Esto es ya algo que crea confusión».[1]

El movimiento olímpico del siglo XX muestra, con su desespiritualización, cómo una «religión» puede espontáneamente replegarse hasta presentar el formato de lo que constituye su contenido real, su base antropotécnica, o cómo va tomando cuerpo en un sistema de ejercicios escalonados y disciplinas diversificadas, integrada en una superestructura de actos administrativos jerarquizados, relaciones rutinarias de las asociaciones y representaciones mediáticas

---

[1] *Ibid.*, pág. 10.

profesionalizadas. De las características estructurales de lo que es una «religión» desarrollada no queda aquí nada, salvo la jerarquía de funcionarios y un sistema de ejercicios que, en correspondencia con su naturaleza secular, son denominados unidades de *training*. El *Vaticano* del COI en Lausana no tiene otra tarea que gestionar el hecho de que Dios esté muerto incluso en lo olímpico.

En este aspecto se puede afirmar que la «religión del atleta» representa el único fenómeno de la historia de la fe que se haya desencantado a sí mismo con sus propios medios; sólo algunas variantes intelectuales del protestantismo europeo y estadounidense han llegado casi tan lejos. El *renacimiento* del atletismo pudo difundirse por gran parte del planeta como la *no-religión* que anhelaba un sinnúmero de personas. Su desarrollo revela la transformación de lo que era un fervor en una industria. No es extraño que la joven ciencia del deporte no mostrara ningunas ganas de convertirse en la teología de ese movimiento cultural que, apenas fundado, ya estaba desespiritualizado. Hasta los antropólogos siguieron teniendo una actitud más bien reservada, no interesándose, hasta hoy, ni por esas tribus artificiales de deportistas ni por el hecho de que, con los funcionarios del deporte, haya aparecido una nueva subespecie, que no merecería menos atención que el hombre del auriñacense.

En el siglo XX no hay mejor ejemplo de la tendencia, a la que ya repetidamente hemos aludido, a la desespiritualización de las ascesis que el movimiento olímpico. En lo tocante a la contratendencia, la apropiación mundana de lo espiritual, es verdad que la Iglesia de la Cienciología, del novelista y psicólogo del *do-it-yourself* Ron Hubbard, sólo nos proporciona un ejemplo entre muchos, pero sí eminentemente informativo. A continuación querría hacer una valoración del inventor de la *dianética* como uno de los grandes *iluminados* del siglo XX, ya que ha aumentando decisivamente nuestro saber sobre la esencia misma de la religión, si bien la mayoría de las veces de forma involuntaria. Este personaje se ha ganado un lugar en el panteón de la ciencia y de la técnica, al lograr hacer un experimento psicotécnico con resultados importantes en el conjunto de la cultura. Después de Hubbard quedaría sentado, de una vez para siempre: el modo más efectivo de mostrar que no hay ninguna religión consiste en poner uno mismo una en el mundo.

Quien quiera fundar una religión lo podrá hacer, en principio, conforme a dos supuestos. El primero reza: es verdad que existen ya muchas religiones, pero la verdadera no se encuentra aún entre ellas. Y hay nuevas formas de pensar

que hacen ahora, al fin, posible y necesario dar a luz a otra nueva. Fue siguiendo este esquema como Pablo habría destetado al cristianismo del judaísmo, como luego Agustín lo desprendió del maniqueísmo y del culto romano y como, más tarde, Mahoma volvió a hacer lo mismo con el islam a partir de sus dos precursores monoteístas. De una forma análoga procedió la gente ilustrada que, desde el siglo XVIII, quería fundar una «religión de la razón», separándola de las religiones históricas.[1] Tales iniciativas se remiten a una revelación de la verdad que les habría precedido; sería ésta la que proporcionaría el contenido, para el cual luego se ha de encontrar la forma adecuada. El nuevo contenido consistiría en un mensaje que, según la fe de los fundadores, aporta un poder de salvación mayor que los cultos hasta entonces conocidos. De ahí que se pueda llamar a este tipo de fundación de la religión una fundación de contenidos. Sus actores son, por lo general, ingenuos, en un sentido del término de valor neutral. Creen creer que ellos creen lo que creen. Y si no son ingenuos, les gustaría serlo y se arrepienten de la debilidad de su fe. Los más sensatos de los que tienen una fe débil elevan la propia duda a la categoría de órgano de la fe, por un motivo plausible desde el punto de vista ascetológico: el dudar crónico es el ejercicio más eficaz para mantener vivo lo que se pone en duda.

El segundo supuesto con el que se puede iniciar una nueva religión asegura que las religiones que ha habido hasta entonces son insuficientes porque están demasiado adheridas a sus contenidos, mientras que, en el futuro, de lo que se trataría es de poner en primer plano la forma o el «talante» de la religión. En este volverse hacia el lado de la forma se puede observar una dramática bifurcación. Según esto, la nueva religión podría surgir como una metarreligión que flota libremente y que ya no conoce ningún enunciado dogmático, pero que quiere mantener, *bona fide*, la dimensión de lo religioso «en sí» siendo neutral respecto al contenido (así se comporta la mayoría de la gente aconfesional moderna, que cree que en aquello en lo que ella no cree hay, sin embargo, algo). La ventaja de esta posición consiste en que desactiva las tensiones entre el saber salvador y el saber secular, o bien entre la teología y la ética. Ya el protestantismo romántico estuvo cerca de la autodisolución de la religión positiva en una cultura del sentimiento polivalente, cuando, por ejemplo, Schleiermacher explica, en su discurso *Über die Religion:* «No tiene una religión el que cree en

---

[1] *Cf.* Hermann Cohen, *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* (1919), Wiesbaden, 1988. Recientemente, Mark Lilla ha descrito la moderna religión de la razón como culto de algo que había nacido muerto, en *The Stillborn God. Religion, Politics, and the Modern West*, Nueva York, 2007 (trad. cast.: *El dios que no nació: religión, política y el Occidente moderno,* trad. de Daniel Rodríguez Gascón, Debate, Barcelona, 2010).

una Escritura Sagrada, sino aquel que no necesita de ninguna y probablemente podría hacer él mismo una nueva». O bien la nueva religión toma exclusivamente la parte formal de la religión transferiéndole un contenido ajeno a ella. Éste fue, entre otros, el caso de Pierre de Coubertin, que pretendió vincular –ya vimos con qué resultado– el contenido *deporte* con la forma *religión.*

Si avanzamos un paso más por el camino de la religión *formal* se evidenciará el modo de aplicar la religión como una mera función vehicular, para realizar, *mala fide*, contenidos ajenos a ella. Un ejemplo ineludible de esto que decimos lo ofrecen las últimamente de nuevo muy respetadas «teologías políticas», mediante las cuales se recurría a la religión como a una organización auxiliar de naturaleza psicosocial para el éxito del Estado. Quien desee explicitar esto con ejemplos piense, por ejemplo, en Papas que, al frente de sus tropas, engrandecían al Estado Vaticano, o en cardenales franceses que cerraban acuerdos con los turcos para perjudicar a los señores cristianos de Austria. Incluso naciones y pueblos enteros, tanto en otros tiempos como en tiempos más recientes, aparecían revestidos con la vestimenta de comunidades sagradas. La empiria política del siglo XX ilustra hasta la saciedad cómo los movimientos revolucionarios pueden presentarse con un revestimiento mesiánico, como si los activistas quisieran desmentir la frívola tesis de Friedrich Engels, del año 1844: «Todas las posibilidades de la religión están agotadas».[1] Tan pronto como se radicalice la concepción de una religión *formal* la abstracción avanza hasta un punto en que, potencialmente, puede adoptar un designio *religioide* cualquier *content*, siempre que el *content provider* así lo desee. La religión aparece entonces como un modo de retórica ritual y un procedimiento de inmersión capaz de servir como un medio de autodifusión a toda clase de proyectos, sean políticos, artísticos, industriales, deportivos o terapéuticos. Éstos pueden retrotraerse, sin más, a las antiguas religiones de *contenidos.*[2]

Seguidamente mostraré cómo el genio de hombre emprendedor, literato y rábula [abogado ignorante y charlatán], de Lafayette Ron Hubbard hizo fructificar el principio del comportamiento de la religión *formal* en su expresión más abstracta durante la campaña de promoción de un producto lanzado al mercado en 1950 con el nombre de *Dianetics*,[3] para transformarlo, poco tiem-

---

[1] Karl Marx/Friedrich Engles, *Werke*, vol. I, Berlín, 1976, pág. 544.

[2] Como demuestra toda una serie de parques temáticos bíblicos en Estados Unidos.

[3] Trad. cast.: *Dianética. El poder del pensamiento sobre el cuerpo,* Nueva Era Dinámica, Madrid, 1993. *(N. del T.)*

po después, gracias a un *upgrading religioide*, en la «Iglesia» de la cienciología. El punto de partida para la campaña de Hubbard se basaba en la crisis cultural de finales de los años cuarenta, que jalonaba también para el autor un período de reveses personales. En una época así, el autor habría supuesto la existencia de un mercado con un fuerte potencial de crecimiento para una literatura de asesoramiento vital y de autoayuda. Operaban sobre Hubbard, todos mezclados, motivos *religioides* y de la cura de almas, así como otros sacados del psicoanálisis, de la filosofía de la vida, de la asesoría empresarial, de la *psicagogía*, de la dietética y de la psicología de la *fitness.* El planteamiento ingenioso de Hubbard consistió en reunir todas estas demandas en un solo punto. Seguía la tradición de los charlatanes modernos, que con un único remedio atacan todas las enfermedades y con una sola fórmula todos los problemas. Este hábito puede seguirse en numerosas concreciones desde el siglo XVI al siglo XX, desde el pensamiento del *punto cero* de pensadores de la filosofía moderna hasta la idea política de la Revolución total. El arte de las artes residiría, según los grandes charlatanes de siempre, en destilar un medio único, una panacea, un agente total, independientemente de que esto se haga en alambiques físicos o morales. La destilación da como resultado, por lo general, una sustancia sencilla, un último elemento, o bien una acción simple y una operación definitiva. Quien esté o pueda estar en posesión de esto podrá con todo y tendrá todo.

El producto de Hubbard fue concebido como una panacea mental y lanzada al revuelto mercado del asesoramiento vital. A primera vista, su *Dianetics* de 1950 no parecía ser otra cosa que un nuevo medio, encomiado mediante un gran despliegue publicitario, para limpiar los vidrios empañados de la conciencia; un producto, de todos modos, que con su notable éxito de ventas ya en el primer año demostró que un amplio frente de americanos estadounidenses estaba dispuesto, cinco años después del lanzamiento de las primeras bombas atómicas, a aceptar también propuestas espirituales para la solución más sencilla de los problemas del mundo. Se oía decir al autor que ya no era el momento para esoterismos complicados, sino que había que dar al mundo un cambio radical, y tan rápidamente «que no se nos adelante la bomba».[1] *Survival* se había convertido en la palabra principal del asesoramiento sobre la vida. Sería como el equivalente americano de la *metánoia* [transformación, conversión espiritual] del cristianismo primitivo ante el poco tiempo de vida que

[1] L. Ron Hubbard, *Die Wissenschaft des Überlebens. Vorhersage menschlichen Verhaltens*, Copenhage, 1983, pág. XLVIII.

quedaba. Con el trasfondo de la incipiente carrera de armamento nuclear entre Estados Unidos y la Unión Soviética, la *Dianética* abre una vía alternativa, habiéndose de elegir entre ella misma o el sistema bélico a escala planetaria, la enfermedad del espíritu o la criminalidad. ¿Quién no querría, ante un escenario así, encaminarse hacia el bando de gente que afirma, segura de sí misma, poseer la solución de los problemas del mundo?

La solución va ya en el nombre del método, *Dianetics*, palabra que se deriva del griego *dia* («mediante», «a través») y *noûs* («mente», «espíritu»), designando la *ciencia* de lo que acaece «mediante el espíritu»; en ocasiones se menciona también como fuente el término *dianoua*, que, por desgracia, no existe en griego. Uno barrunta cuál es el punto fundamental, según el cual todo sucede mediante o a través del espíritu (*durch den Geist*), dejando abierto, por de pronto, cuál es el significado usado del vocablo *durch*. Puede seguir costándonos ver en el sistema el nuevo montaje que hace del antiguo antagonismo entre espíritu y materia, con una forma, en la superficie, «científica» y con una estructura de fondo gnóstica. El nuevo hiper-método de Hubbard se presenta a sí mismo, sin falsa modestia, como la «ciencia moderna de la salud mental», prometiendo traer la solución más sencilla para todos los problemas hasta ahora aparentemente insolubles. Como un *avatar*[1] californiano de Johann Gottlieb Fichte, Hubbard celebra su ciencia del saber como el final de una era de meros intentos previos. Mientras que las soluciones que se nos han transmitido se convertían ellas mismas en parte del problema, independientemente de que aparecieran como religiones, filosofías, terapias o políticas, la *Dianética* pregona la solución de todos los problemas con una claridad definitiva. La solución, se nos asegura, ya no se convertirá de nuevo en un problema, razón por la que únicamente seres malvados y enfermos psíquicos estarían interesados en poner obstáculos a la *Dianética*. Con ello, a partir de ahora se dispone de un nuevo criterio para diagnosticar rápidamente las predisposiciones psicopatológicas: la indiferencia o la animosidad frente a las ofertas de la *Dianética*. Toda su obra –y la de sus discípulos– está atravesada, como si fuese un hilo de Ariadna, por una polémica desmedida contra aquello que Hubbard llama la psiquiatría convencional. No cabe duda de que presentía lo que dirían de él y sus actuaciones los profesionales de la especialidad. Les hacía pagar caro sus presentimientos.[2]

---

[1] Cada una de las diferentes encarnaciones de los dioses indios; particularmente de Visnú. *(N. del T.)*

[2] De documentos de cuya autenticidad no se conoce ningún motivo para dudar se desprende que Hubbard, cuando en 1943 estaba ocupando un puesto en el servicio interior de la Navy, había padecido brotes psicóticos en forma de graves depresiones con tendencias suicidas, buscando por ello un tratamiento en la

Desde un punto de vista objetivo, la *Dianética* no ofrece otra cosa que una variante, simplificada y tecnificada, de los supuestos fundamentales del psicoanálisis: sustituye la diferenciación freudiana entre los sistemas *bw* y *ubw* (consciente/inconsciente) por la diferencia hubbardiana entre el espíritu analítico (con un luminoso banco de memoria) y el espíritu reactivo (con un banco de memoria patológico). En este último estarían encerrados todos los problemas, mientras que en el primero se encontraría la solución de todos ellos. Con esta situación de partida, aparece como la tarea natural del espíritu analítico el limpiar a fondo al espíritu reactivo, hasta que no haya sino representaciones claras. Quien haya vaciado el almacén de lo patológico logrará que gobierne únicamente el espíritu analítico y podrá considerarse a sí mismo un ser lúcido (*clear*). Todo el *processing* obedece a la máxima: donde había espíritu reactivo debe advenir un espíritu analítico. La misión de los procedimientos *dianéticos* no es sino la producción de algo clarificado. Mediante ellos, los clientes –independientemente de la clase de dolencias que les aquejen– son retrotraídos, por «conductos temporales» interiores, hasta los «engramas» de su memoria patológica, teniéndose que abrir los cerrojos (*locks*) antes de llegar a los contenidos patógenos allí almacenados. Ese retrotraer a los sujetos a los *engramas* tiene lugar suponiendo, de una forma más o menos fantástica, que mediante la rememoración (*recall*) los antiguos *engramas* son «eliminados» y disipadas las «aberraciones» causadas por ellos, una suposición que, por la época de los inicios de Hubbard, había sido popularizada por el psicoanálisis y Alfred Hitchcock, aunque nunca pudo conseguir más que una pseudoplausibilidad.

Si con este resumen del planteamiento de Hubbard estuviese todo dicho, podría bastar constatar que la *Dianética* representa un capítulo más o menos divertido en la épica de la americanización del psicoanálisis. Se nos informa cómo los partidarios de la psicología del yo se mantenían indemnes ante la psicología del inconsciente, o cómo el alma sana de la esotérica Costa Oeste obtenía la victoria sobre la mórbida psique de la Costa Este. En realidad, sin embargo, el episodio de la *Dianética* cienciológica forma parte de una corriente más amplia de la historia del espíritu, que me gustaría designar como el giro

consulta de un médico militar. Poco antes de finalizar la guerra, habría sido gravemente herido por una granada; a consecuencia de ello, parece que sufrió una ceguera pasajera, que él mismo se habría curado. Sobre su convalecencia y los métodos de su autotratamiento no hay forma de averiguar nada preciso, pero lo cierto es que habrían coadyuvado a fundamentar su convicción de que es el espíritu el que vivifica a la materia. Un dictamen emitido en los años sesenta por especialistas australianos confirma las premoniciones de Hubbard: certifica en él una estructura de la personalidad anormal, con rasgos paranoides y esquizoides.

tecnognóstico de la psicología occidental. Un giro que se caracterizaría por una nueva forma de distanciamiento, tecnológico, que penetra hasta sus últimos elementos, respecto a los contenidos espirituales y anímicos de la tradición. Esa energía distanciadora surge de un acontecimiento en la historia de la técnica donde hay que reconocer la más profunda cisura producida desde la implantación de los escritos alfabéticos hacia el año 700 antes de nuestra era: nos referimos a la cultura de la computadora. Su desarrollo hacia mediados del siglo XX obliga a una revisión de la diferencia clásica entre el espíritu y el cuerpo, demostrando, mediante la construcción de calculadoras o «máquinas inteligentes», que una buena parte de los fenómenos atribuidos hasta ahora a la vertiente espiritual y anímica del ser pertenece, en realidad, a la vertiente mecánico-material. La reflexión sería una propiedad de la materia y no un privilegio de la inteligencia humana. La redistribución del mundo bajo la presión del medio cibernético determinaría desde entonces el drama del pensamiento contemporáneo. En este proceso se evidencia por qué cayeron los ídolos. La filosofía de la cibernética haría posible la formulación de una teoría general del ocaso de los dioses.[1]

Innegablemente el fenómeno Hubbard forma parte de las turbulencias desencadenadas por la irrupción de la cibernética en los dominios de la metafísica clásica. Como contemporáneo de la primera generación de cibernéticos y como autor de novelas de ciencia ficción (valoradas, en alguna medida, por conocedores del género), Hubbard tuvo un acceso temprano y privilegiado al nuevo mundo de las tecnologías. Hay que cuidarse de sacar la falsa conclusión de que la «vida previa» de Hubbard en el escenario de la ciencia ficción deba ser considerada como una mácula de su *curriculum*. Gotthard Günther, que sigue siendo el intérprete filosófico más importante del acontecimiento que supone la implantación de la computadora, ha abogado, con buenas razones, por una visión del genero novelístico de ciencia ficción como un laboratorio de la filosofía de la época tecnológica, tesis que, mirando la *œuvre* de autores como Stanislaw Lem e Isaac Asimov, por nombrar únicamente a los más grandes, parece perfectamente legítima.

Todo indica que el novelista Hubbard nunca ha cambiado de género, sino que únicamente lo ha ampliado. Con una gran lógica, el primer paso que da allende las fronteras de la *science-fiction* lo lleva a la *Dianetics*, que, por su *sta-*

[1] Gotthard Günther, «*Seele und Maschine*», en *Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik*, vol. I, Hamburgo, 1976, pág. 75 sig.

tus cognitivo, no representa otra cosa que una *pyschology-fiction.* Casa perfectamente con esto el hecho, relatado por gente cercana a él, de que Hubbard escribiera su libro de 500 páginas *Dianetics* en Bayhead, Nueva Jersey, en sólo un mes, sacándolo exclusivamente «de su cabeza» (*of the top of his head*), sin buscar ningún respaldo en la investigación científica. La base experimental a la que remite, «cientos de estudios del caso», es parte de la propia invención. A partir de esta observación cobrarían retrospectivamente una nueva luz los sistemas de Freud y C. G. Jung. Una vez comprendido el perfil del esquema de la *pyschology-fiction*, sus rasgos se hacen reconocibles incluso en las versiones alternativas.

En nuestro contexto, el siguiente paso de Hubbard reviste un valor informativo especial: se trata del movimiento mediante el cual la psicología-ficción *dianética* es elevada a la categoría de religión-ficción cienciológica. Quien observe esta transición asiste como testigo al modo de debutar de la religión de la época tecnológica.[1] Cuando con el éxito de su libro *Dianetics. The Modern Science of Mental Health*, Hubbard recibiera la respuesta, procedente de la realidad, de que la ficción aplicada «funcionaba», vio en ello una luz verde para sus ambiciones. El mismo impulso que le había llevado a su primera extralimitación respecto a la ciencia ficción lo condujo a la segunda, abriendo, tras el frente terapéutico, el religioso. La recepción de la realidad volvió a mostrar que también esta segunda vez la cosa «funcionaba», materializándose la religión-ficción, en un tiempo récord, en una «Iglesia» realmente existente. En todo esto era innegable que estaba en juego un elemento de huida hacia delante, ya que Hubbard no tenía más remedio que temer, después del éxito descomunal de su libro de terapia de autoayuda, la reacción de las organizaciones médicas. En la medida en que este gremio negaba a sus métodos «mágicos» cualquier efectividad, reprochándole el manejo irresponsable de las esperanzas de los enfermos, muchos de ellos incurables, resultaba obvio que escapara hacia lo *indemandable* de la esfera religiosa. Por lo demás, en el círculo interno de los organizadores de entonces de la cosa no se ocultó jamás como un secreto el hecho de que

---

[1] Que éste no es un debut absoluto lo evidencian proyectos análogos, con frecuencia más ingeniosos, de los movimientos vanguardistas de la Revolución rusa, especialmente los escritos de los *inmortalistas* y *biocósmicos*. *Cf.* al respecto *Die Neue Menschheit. Biopolitische Utopien in Russland zu Beginn des 20. Jahrhunderts*, ed. por Boris Groys y Michael Hagemeister, con la colaboración de Anne von der Heiden, Fráncfort, 2005. Tales escritos se han de leer, por lo demás, como pruebas de que a su vez el comunismo fue una forma de ciencia ficción social aplicada.

el camuflaje eclesial de la nueva metodología terapéutica antiprofesional era un camino para engañar al fisco.

A partir de 1954, Hubbard aplicó en la configuración de la Iglesia de la Cienciología las estrategias apropiadas para una religión *formal.* Circundó con el aparato sacro-técnico habitual de las religiones el contenido profano de la *Dianética*, y luego también los contenidos de sus libros, los llamados libros de Hubbard, los discursos de Hubbard, las técnicas de asesoría de Hubbard, etcétera. La base de todo sería un culto sin límites al fundador: la celebración del maestro como el ser que despierta a la humanidad atraviesa, de extremo a extremo, toda la esfera mediática de la cienciología. Constituye uno de los sistemas de autoloa más compactos de la historia reciente del espíritu, y en él son reciclados, como en una estación espacial, los datos propios de este singular sistema empresarial. A esto se le añadió, como complemento, una aguda propaganda de la perentoriedad de la causa, una versión estratégica de lo apocalíptico: se explicaba a la clientela que era inevitable elegir entre la cienciología o el suicidio. Con ello quedaba garantizada la inmersión total en el parque temático de Hubbard. Adicionalmente, la secta creó un sinnúmero de roles internos, como «auditores», «registradores» u «oficiales de la ética», y multitud de entidades importantes con tareas de supervisión y control –réplicas fantásticas de una jerarquía eclesial–, así como seminarios, *business-center*, clínicas, y hasta universidades donde era posible adquirir grados académicos heterodoxos, incluyendo el de doctor en teología. No se puede decir que no se hayan arbitrado cuidados en esta perspicaz empresa para la nueva gente importante que son sus miembros y para aquellos que quieran adherirse a ellos. En la comunicación interna se introdujo un lenguaje de *insider*, con cuyo uso alcanzaba la profundidad deseada el foso entre la pertenencia y la no-pertenencia a la institución. Un sistema de controles recíprocos velaba por la estabilidad de la empresa; la discreta vigilancia de los miembros con vistas a la temprana detección del escepticismo redondeaba el paquete de las medidas pensadas imitando a las Iglesias. La idea de la comunidad de la cienciología no era, al fin y al cabo, original: prevé que con cada nuevo creyente se gana a un nuevo cliente. Habría que remontarse hasta el comercio católico de las bulas en el siglo XVI para observar una relación igual de estrecha y elegante entre el negocio de la salvación y el pecuniario.[1]

---

[1] Sólo en un punto la Iglesia de la cienciología constituye un anacronismo: repite las formas de afiliación forzosa, históricamente superada, a un colectivo cultual; es más, la exacerba hasta un grado en que la orga-

Ya por estas prestaciones en la reconstrucción del fenómeno *Iglesia* Hubbard debería hacerse acreedor al más alto reconocimiento, ya que nos ha suministrado, con su procedimiento imitativo de una religión *formal*, un valioso esclarecimiento de las condiciones generales que rigen la creación de una religión, independientemente de que aquéllas hayan crecido con la historia o hayan sido sintetizadas en la actualidad. La pérdida del aura en este artefacto de religión no le ha deparado, evidentemente, ninguna preocupación. Lo que en la nueva Iglesia falta de la antigua venerabilidad quedaría paliado mediante la despreocupación con la que se presenta a sí misma como la cima tardía, pero conquistada aún a tiempo, de lo que busca la humanidad. La teología de la cienciología permite, con total candidez, que alcen la vista hacia él, el fundador que todo lo consuma, cuantos fundaron una religión en el pasado –Buda, Laotsé, Jesús, Mahoma– incluyendo entre ellos incluso a autores como Aristóteles, Kant, Schopenhauer, Freud, Bergson y cualquier otro que pueda ser candidato a ello en la abigarrada lista de precursores. Todos ellos deben alegrarse de que en Hubbard se haya alcanzado lo que ellos mismos, con medios aún inadecuados, anhelaban. Hasta un tal Dharma, presuntamente un monje asiático de la Antigüedad, habría estado en otros tiempos muy cerca de la verdad. Es un granuja el que piense maliciosamente sobre esta afirmación, ¿no hay incluso en el Nuevo Testamento indicaciones que no resisten una crítica histórica? No estoy seguro de si se puede suponer en Hubbard que con sus poco felices desahogos haya querido mostrar que a una Iglesia completa como la suya pertenecen incluso los signos de su falibilidad.

La pregunta de si Hubbard, aparte de la psicología-ficción y la religión-ficción, ha querido crear también una especie de política-ficción[1] deberá –en el marco de lo aquí tratado– quedarse sin contestación. Conforme a las propias convicciones o al talante de uno, las correspondientes manifestaciones del maestro al respecto –sobre todo la tristemente famosa equiparación entre los demócratas y los monos– serán clasificadas o como dadaístas o como pre-fascistas. Todo el espectro de los temas de la cienciología se ve atravesado por un rasgo radicalmente *paródico*, que no cesaba de transformar y remover todo lo abordado por Hubbard. Lo que él pudiera haber sacado de los símbolos tradi-

---

nización consume, de un modo casi caníbal, a sus miembros. En cambio, cara al mercado libre la propia «experiencia religiosa» se habría convertido en una especie de mercancía-evento, o un efecto especial consumible.

[1] La expresión *politics-fiction* ha sido empleada, en otro contexto por Philippe Lacoue-Labarthe en *Die Fiktion des Politischen. Heidegger, die Kunst und die Politik*, Stuttgart, 1990.

cionales aparecía de nuevo como un fenómeno técnicamente repetible. Es patente que no hay nada que se adecue tanto como la *religión* a ser vertida al universo de las imágenes técnicas, ya que apunta, por sí misma, a la producción de efectos especiales.

Como parodista de la religión, Hubbard ha aportado cosas extraordinarias, y en no pequeña medida como parodista del propio principio jerárquico –piénsese en las divertidas «operaciones de sus *thetanes*»,[1] escalonados en ocho grados–, pero también como parodista del pensamiento místico, donde el alma (ahora llamada *thetán*) reconocería, en su recinto más interno, a Dios. Hubbard hubiera merecido un Premio Nobel por su conocimiento de que las psiques quebradizas pueden ser sustituidas por trasplantes de *thetán* de primera clase. También tiene un alto valor paródico el trato dispensado por la cienciología a sus disidentes, travistiéndose aquí la condena clásica de los apóstatas en molestias sistemáticas de los ex-*thetanes*. Éstas serían algo aún más cómico si no entrañaran para los así atacados un desagradable terror psicológico. El principio de los antiguos cultos difundidos en las misiones que dice que el pueblo está ya ganado tan pronto el rey se haya convertido habría dado lugar, traducido a las circunstancias de hoy día, al convencimiento de que a los primeros a los que hay que cazar son a las *celebrities*.[2]

Con ayuda de tales técnicas, Hubbard ha creado en el plazo de unas pocas décadas, a partir de un número ilimitado de citas, Las Vegas de la historia espiritual. Ha traído la entidad «Iglesia» a una era donde es producible mediante la técnica. El malestar ante todo este complejo montaje de imitaciones que ponen en evidencia a sus modelos puede ser una de las razones de por qué los partidarios de las «religiones originales» prefieren menospreciarlo. Los que sí se ocupan más a fondo de esta ambigua organización son los órganos de la Oficina Federal para la Protección de la Constitución en Alemania, y en Estados Unidos incluso estuvo algún tiempo en el punto de mira del FBI. El hecho de que parezca sospechosa proviene del designio que persigue y que no es ningún secreto, al presentar abiertamente el principio que guía su creación. Y esto no

---

[1] El *thetán* sería el alma o el espíritu del hombre. La palabra proviene de la letra griega *theta* (que, en una electroencefalografía, indica un ritmo cerebral más lento y predominante en el nivel de la percepción extrasensorial). En el plano físico, sólo un diez por ciento de nuestro espíritu anima nuestro cuerpo y nuestra mente; el otro noventa se encontraría en un plano de vibración superior, en el llamado mundo espiritual. *(N. del T.)*

[2] *Cf.* Dana Goodyear, «*Château Scientology. Inside the Church's Celebrity Center*», en *The New Yorker*, 14 de enero de 2008.

puede ser de otra manera, dado que la cienciología lo que ofrece es una muestra de la puesta en escena, por parte de una religión meramente *formal*, de un contenido ajeno.

El Tribunal Europeo de Derechos Humanos confirmó en abril de 2007, pese a las actividades económicas no siempre serias, e incluso a veces manifiestamente delictivas, de la cienciología el derecho que ésta tiene a aparecer como una comunidad religiosa.[1] Tal veredicto merece la mayor atención, porque es un testimonio inquietante de la creciente *illitteracy* [analfabetismo] de nuestro sistema legal en cuestiones «religiosas». Pese a lo que pueda parecer a primera vista, dicho veredicto no emite enunciado alguno sobre la cualidad religiosa de la empresa. Se limita a constatar el derecho inalienable de cada uno a confesarse partidario de una ficción que funciona. Los jueces tomaban al pie de la letra la aspiración de la organización cienciológica de realizar fines espirituales, «religiosos» y humanitarios. Bien mirado, la sentencia de Estrasburgo no significa otra cosa que una manifestación del tribunal sobre sí mismo, al no considerarse capaz de emitir juicio alguno en cuestiones paródicas. Con una lógica parecida, los empleados de la seguridad de los aeropuertos se atienen a lo que dice un bromista de que tiene una bomba en el equipaje y le niegan categóricamente el acceso a la zona de embarque, pues a los controladores de la seguridad no se les ha de creer capaces de entender una expresión de una forma distinta a la literal.

Con ello, el Alto Tribunal ha establecido que para el hecho religioso basta en los tiempos que corren la afirmación que hace una empresa de que ella es una religión. Quien tenga una religión en el equipaje de mano podrá acceder a la puerta de embarque. La reflexión de que Jesús no hubiera podido emprender ante el Tribunal Europeo ninguna acción para ser admitido como fundador de una religión, ya que desconocía el término «religión», no es algo que se les pueda ocurrir a estos jueces. Jesús tampoco tenía a su disposición el concepto de derechos humanos, y en absoluto el derecho, intocable para los modernos, al ejercicio libre de una ilusión. Los jueces de Estrasburgo no sospechan lo cerca que están de Ron Hubbard. Si él pudo fundar una religión, también ellos pueden admitir una religión. Con todo, los jueces han tratado, *bona fide* –salvo que haya entre ellos partidarios ocultos de la cienciología–, de admi-

[1] En 1979 el propio L. Ron Hubbard había sido condenado, en ausencia, por un tribunal francés a cuatro años de prisión por estafa. También el FBI abrió un expediente a la secta, investigando sus negocios. En los años setenta, la esposa de Hubbard fue condenada en Estados Unidos a varios años de prisión.

nistrar justicia, mientras que Hubbard fundó, a ojos vistas, su Iglesia sobre un abismo de ironías. Además, los abogados de la cienciología llevaban trabajando desde décadas –con resultados evidentes– para transformar el sistema jurídico de los países que la acogen en el escenario de una jurisdicción-ficción. Sin la propensión a las acciones legales de los abogados americanos, propagada hasta Europa, la cienciología habría desaparecido del mercado, con toda certeza, hace ya muchísimo tiempo.

De la disputa por conseguir el *status* de religión por parte de este grupo de prácticas psicotécnicas concluyo que esto ha demostrado, de forma definitiva, que propiamente no hay religión. Si se escudriña hasta el fondo el fetiche *religión* no descubriremos otra cosa que un conjunto de procedimientos exclusivamente antropotécnicos (cosa que sirve, análogamente, para el segundo gran fetiche del presente: la «cultura»). El término *religión* es, de puertas adentro, en este caso como en todos, una contraseña para abrir las zonas más flexibles y amenazadas de explotación de la psique, mientras que, hacia fuera, es una insignia que se muestra al entrar en un mundo de apariencias respetables. En el contexto de una teoría genética de la cultura, su efecto podría ser tildado de un efecto de pseudotranscendencia. Ésta surge tan pronto como los orígenes de las fabricaciones mentales desaparecen tras un «velo de ignorancia» y son recibidos por la clientela como una herencia de venerable antigüedad.[1] Como se ha visto entretanto, bastan ya unos pocos años para lograr esos efectos de pseudotranscendencia.

Resumiendo, podemos quedarnos con esto: la dinámica, indirectamente esclarecedora, de la doctrina cienciológica de Hubbard, y aún más las instructivas implicaciones de su arte organizativo tienen que ver con el incomparable desenfado de su eclecticismo. En este punto, Hubbard hace sombra hasta al mismísimo Rudolf Steiner, que no es, bien lo sabe Dios, precisamente un ser tímido. Su sed sin escrúpulos de montaje lleva en sí la signatura de la época dado que realiza a su manera la transición de la «verdad del pensar al pragmatismo del actuar».[2] El sistema de Hubbard sólo entiende de aquello que en la tradición se llamaba espíritu o alma lo estrictamente necesario para que esas magnitudes puedan ser ahora también ámbitos de *survival.* El pensamiento de *survival* ha embebido en él al mundo del más allá, quedando subordinado a él

[1] Acerca del papel de la pseudotranscendencia en el sistema del arte moderno, *cf.* Heiner Mühlmann, *Countdown. 3 Generationen,* Viena, 2008.

[2] Gotthard Günther, *Die amerikanische Apokalypse,* editado y prologado, a partir de material póstumo del autor, por Kurt Klagenfurt, Múnich, Viena, 2000, pág. 277.

todo aquello que en otros tiempos se tenía por un *excedente* espiritual en relación con la vida física. De este modo, la *Scientology* ofrece al mundo de acá un pragmatismo del mundo del más allá, y viceversa. Junto con ello, proporciona una justificación metafísica a la codicia de posiciones superiores en el juego piramidal de la vida. En juegos de este tipo, los miembros nuevos pagan siempre los costes de la ascensión de los más antiguos. Que lo malo sea, incluso de forma directa, lo bueno –esta forma peligrosa de ver las cosas preparada por Nietzsche– adquiere, en juegos así, su plena realización. Les sirve de base la ironía gnóstica de que todo no es más que juego. En Los Ángeles, donde la cienciología ha echado más profundas raíces, esto se traduce en la tesis: todo no es sino un film que remite a filmes anteriores. De lo que se trata es de estar del lado de los productores.

Si retrotraemos esta «religión» a sus esencias, se evidencian tres complejos de cosas, ya irreducibles a otras más simples, mostrando cada uno de ellos una clara relación con la dimensión antropotécnica. En primer lugar, en la parte de lo dogmático: una asociación, con una rígida organización, donde se ejercita algo ilusorio y en la que los miembros se impregnan cada vez más a fondo de los conceptos del medio. Luego, en lo concerniente a su vertiente psicotécnica: unas instrucciones de *training* para la explotación de todas las posibilidades en la lucha por la supervivencia transcedente. Y, finalmente, si nos volvemos hacia la cabeza del movimiento, vemos todo menos a lo que se llama un «fundador religioso»: tenemos ante nosotros un *busines-trainer* decidido a todo, radicalmente irónico, dotado de una extraordinaria movilidad y que hace creer a sus retoños con qué técnicas se sobrevive en la lucha selvática de los egoísmos. Esto no excluye, ciertamente, que la causa no tenga en ocasiones también su encanto. En ella puede encontrar su casa, temporalmente, incluso gente bienintencionada y no del todo carente de inteligencia, siempre que esté resuelta a poner entre paréntesis sus dudas (la «voluntaria derogación de la incredulidad» –por citar de nuevo a Coleridge– constituye siempre la contribución más íntima de los creyentes a la supervivencia de constructos sospechosos). Desde el punto de vista sistémico, esto justificaría esa regla de que un todo perverso puede hacer suya la integridad relativa de sus partes sin corromperla totalmente. En verdad, sin este efecto es inimaginable el conjunto de la historia de las religiones de la humanidad.

Para acabar con un argumento *ad personam*, me gustaría anotar que en la historia del espíritu de los tiempos modernos sólo hay tres figuras que puedan

ser colocadas, desde una perspectiva tipológica, al lado de la de Hubbard: el marqués de Sade, el pionero de la filosofía-ficción y que aboga por la liberación de una voluntad de poder sexualizada; el curandero y monje-bohemio ruso Rasputín, cuya máxima rezaba: «La fuerza es la verdad», y el ocultista británico Aleister Crowley, que pasó toda su vida dedicado a experimentos malvados y al consumo excesivo de drogas, reivindicando ser Satanás, el Anticristo, la bestia del Apocalipsis, la bestia cuyo número es 666. Lejos de mí ponerme a investigar aquí si los juegos de Crowley con las tradiciones del ocultismo no podrían ser interpretados también como una versión asilvestrada de la rehabilitación de la materia (resulta, de algún modo, evidente la analogía entre la magia negra y el materialismo histórico).

Con toda seguridad, de este cuarteto infernal el último miembro fue el que ha obtenido más éxito. Según declara el hijo mayor de Hubbard, Ron Hubbard *junior*, ya desde muy pronto su padre se sintió fascinado por la personalidad de Crowley. A través de uno de sus discípulos, el científico Jack Parsons, especializado en cohetes espaciales, del Californian Institute of Technology, fue puesto en contacto con la organización, tristemente célebre, Ordo Templi Orientalis, siendo iniciado en la forma de pensar de la magia negra.[1] Aquí habría aprendido Hubbard que la voluntad lo es todo y que todo le está permitido. De esta escuela extrajo él las iluminaciones más secretas que sostienen su sistema: todo el mundo puede salir vencedor, nadie tiene que morir. Quien quiera ser Dios podrá convertirse en Él al cabo de unas pocas sesiones. Hubbard sabía, de primera mano, que en estas frases hablaba en el fondo la voz del animal –en traducción libre: la venganza de la materia después de ser subestimada y tomada a mal durante tres mil años–. Tras la muerte de Crowley, en 1947, Hubbard habría creído que su puesto quedaba vacante y que esperaba un digno sucesor.

Ron Hubbard *junior*, un testigo bien enterado, si bien no imparcial, afirma asimismo que su padre, con quien él había trabajado codo con codo en todos los asuntos durante los años de fundación de la «Iglesia», era, hacia mediados de los años sesenta, un pingajo psíquico y corporal, una víctima de las propias ficciones y una auténtica ruina, a causa de su adicción a las drogas y los medicamentos. Por ello se ocultó de sus seguidores en su lujoso yate, y durante muchos años dirigió su consorcio desde alta mar. Durante sus últimos años de vida habría estado atrapado en la trampa que él mismo había creado, sintién-

[1] *Cf.* John Carter, *Raumfahrt, Sex und Rituale. Die okkulte Welt des Jack Parsons*, Albersdorf, 2003.

dose totalmente perdido, como alguien encerrado en una fábrica de fuegos artificiales a punto de explotar, atormentado por la hipocondría y dominado por ataques de cólera, lleno de deseos de aniquilación de la «gente *supresiva*» que se atrevía a criticar su obra. No se habría mostrado más en público, para no poner ante los ojos de sus adeptos hasta dónde puede llegar uno con sus propios métodos.

I

LA CONQUISTA DE LO IMPROBABLE.
POR UNA ÉTICA ACROBÁTICA

… saltar a través del aro ardiente del mundo.

INGEBORG BACHMANN

PROGRAMA

Después de este acercamiento, en parte narrativo, en parte analítico, al «planeta de los seres ejercitantes», podría avistarse, en un contorno aún tosco el terreno de las investigaciones que siguen. Ha llegado la hora de medir de un modo más preciso el campo de la ascetología. Esto presupone mantenerse a distancia de las quimeras de la «antropología filosófica», independientemente de que ésta quiera explicar, con Scheler, «el puesto del hombre en el cosmos» o de que se proponga, siguiendo las huellas de Blumenberg, presentar bajo la luz apropiada al ser humano como a un animal que se ve a sí mismo como visto por otros. Yo no digo que alguien que vea quimeras no haya visto absolutamente nada. Pero sí que sólo reconoce lo que le permite percibir su método, encarnándose los intereses de la especialidad en una figura humana: el propio profesor de filosofía, que se automece como un modelo de la totalidad de la evolución, desde la sabana al seminario filosófico. Y cuando Scheler dice que el hombre es el Catilina de la naturaleza, el eterno promotor de inquietud, *rerum novarum cupidus*, una forma así de verlo confiere incluso un color político y criminológico al asunto, y se está esperando que, de un momento a otro, aparezca Cicerón, que preguntará a ese *eterno* perturbador cuánto tiempo seguirá abusando de nuestra paciencia.

En la cima alcanzada por lo que se puede saber en la actualidad, una antropología material sólo puede ser desarrollada en forma de una antropotecnología general. Ésta describe al hombre como el ser que vive en el recinto de un conjunto de disciplinas, tanto involuntarias como voluntarias[1] –hasta los anarquismos y otros sistemas aquejados de una crónica falta de disciplina no son, desde esta perspectiva, otra cosa que disciplinas con un vallado alternati-

[1] En 1997 ya hice, con la metáfora «parque humano», una referencia provisional a lo que representa el *cercado* de la escritura escrita y su voladura por parte de las técnicas posliterarias.

vo–. El término *antropotécnica* hace referencia a un universo acerca del cual ya formularon importantes opiniones parciales autores como Arnold Gehlen (con su insistencia en la necesidad de la vinculación del individuo amenazado por el asilvestramiento a las «instituciones»), Jacques Lacan (con su toma de partido por el «orden simbólico», entendido conforme al derecho patriarcal) y Pierre Bourdieu (atento a la fundamentación del comportamiento específico de clase en el «*habitus*»). Incluso los etno-lingüistas inspirados por Wittgenstein, los estudiosos estructuralistas de lo ritual y los historiadores con un discurso foucaultiano hace ya bastante tiempo que han puesto un pie en este terreno.

No sería sensato no querer aprender de estos autores. Pero quien haya empezado, con Nietzsche, a hacerse una idea de la dimensión de uno de «los hechos más extensos y duraderos que existen» no podrá por menos que re-examinar todo el campo humano a la luz de la *ascetología* general. El objeto de ésta, el ejercicio tanto implícito como explícito del hombre, constituiría el núcleo del conjunto de antropotécnicas que históricamente se han manifestado, siendo cuestionable si, en un tiempo previsible, la genética podrá aportar un día algo más que una modificación externa de este campo, cuyo poder ha permanecido desde hace ya mucho tiempo prácticamente constante. Cuando abogo por una ampliación de la zona de ejercicios lo hago por la abrumadora evidencia de que los hombres –más acá y más allá del «trabajo y de la atracción», más acá y más allá de la «vida activa y contemplativa»– actúan sobre sí mismos, trabajan en sí mismos, hacen ejemplos a partir de ellos mismos.

A continuación mostraré la hechura autoplástica de los hechos humanos esenciales. Ser hombre significaría existir dentro de un espacio operativo curvado, donde las acciones repercuten en el propio agente, los trabajos en el trabajador, las comunicaciones en el que se comunica, los pensamientos en el pensante y los sentimientos en el sintiente. Todas estas formas de repercusión tienen, en mi opinión, un carácter *ascético*, es decir, un carácter de *práctica*, atribuibles en su mayor parte, como ya he dicho, a modos de ascesis no-declaradas e inadvertidas, o bien a entrenamientos rutinarios ocultados. Sólo las personas que se ejercitan expresamente dejan patente de forma explícita el círculo ascético de la existencia humana. Son ellas las que crean las relaciones autorreferenciales que obligan al individuo a cooperar en su subjetivación. Todas esas personas tienen, para nosotros, en cuestiones de índole antropológica, una autoridad, con independencia de que sean campesinos, trabajadores, guerreros, escritores, yoguis, atletas, oradores, artistas circenses, rapsodas, intelectuales, virtuosos de algún instrumento o modelos.

1
PSICOLOGÍA DE LO SUPERIOR. LA DOCTRINA DE LA PROCREACIÓN ASCENDENTE Y SIGNIFICADO DEL PREFIJO «SUPER»

EL MATRIMONIO, PENSADO SEGÚN SU EVOLUCIÓN

A nadie dispuesto a acompañarme hasta este punto de mis elucubraciones debería sorprender que encuentre de nuevo en Nietzsche al redescubridor del campo de lo *ascético* en toda su amplitud y estratificación.[1] En la canción *Del niño y del matrimonio,* de la Parte I de *Así habló Zaratustra,* de 1883, el nuevo profeta trata de desempeñar el rol de un consejero de vida para hombres superiores:

> Tengo una pregunta para ti solo, hermano mío: como una sonda lanzo yo mi pregunta a tu alma, para saber lo profunda que es.
>
> Eres joven y querrías tener un hijo y un matrimonio. Pero yo te pregunto: ¿eres tú un hombre que se pueda permitir desear un hijo?
>
> ¿Eres un triunfador, alguien que se domina a sí mismo, que manda a los sentidos, eres el señor de tus virtudes? Yo te lo pregunto.
>
> ¿O hablan en tu deseo la bestia y la necesidad? ¿O la soledad? ¿O la falta de paz contigo mismo?
>
> Yo quiero que sea tu victoria y tu libertad lo que anhela un hijo. Debes construir monumentos vivientes a tu victoria y a tu liberación.
>
> Debes construir más allá de ti mismo. Pero, para mí, antes has de construirte a ti mismo, con ángulos rectos en el cuerpo y en el alma.
>
> ¡No debes limitarte a seguir reproduciéndote, sino hacer una procreación ascendente! Que a ello te ayude el jardín del matrimonio.
>
> Tú debes crear un cuerpo superior, un primer movimiento, una rueda que ruede por sí misma, debes crear un creador.
>
> Matrimonio: así llamo yo a la voluntad, de dos, de crear un ser que sea más que quienes lo crearon [...]

---

[1] Cf. el capítulo 2, «Mirada de lejos sobre el astro ascético. Proyecto nietzscheano de la Antigüedad», págs. 47-59].

Como siempre que leemos *Así habló Zaratustra,* no debemos dejarnos engañar, tampoco aquí, por el tono evangélico. No nos vemos confrontados, de hecho, con instrucciones neo-religiosas, sino más bien con instrucciones para entrenarnos en el nuevo *ascetismo.* No conciernen, llegado el caso, a un ejercicio gimnástico o atlético del cuerpo, sino que se refieren a la dieta sexual, o, más exactamente, a la actitud interior que debería lograrse antes de que haya que decir sí a las secuelas naturales de las actividades humanas de procreación. Lo que expone el doble profético de Nietzsche es nada más y nada menos que una crítica de la continuación lineal de las generaciones. En consecuencia, los hijos que se asemejen a sus padres en el *statu quo* serían superfluos, o, mejor dicho, réplicas superfluas de originales superfluos. Pronto oiremos más cosas sobre la razón de su superfluidad.

Desde la perspectiva del nuevo *trainer* de la procreación, todo matrimonio donde únicamente se impone el automatismo natural o la mecánica social del deseo de tener hijos sería un mal casamiento. Dado que el varón, como Nietzsche creía saber, no ha sido hasta ahora para la «hembra auténtica» otra cosa que el instrumento para llegar al hijo, en el futuro a este embaucado cumplidor de los deseos femeninos habrá que ponerle al lado, si está bien adiestrado en la comprensión de las mujeres, un consejero que lo anime a mirar a otras mujeres: mujeres que estén en condiciones parejas a la suya, que no quieran hacer de su cónyuge la «sierva de una mujer», sino que formen con él una comunidad para perseguir fines más nobles. No nos debe desasosegar que el fin primario de las mejores uniones matrimoniales sea designado, algunas líneas después, con la expresión «superhombre», posteriormente tan cargada, en su vertiente política y en la cultura de masas (Walter Kaufmann, el intérprete del *Zaratustra* americano, traduce sin inmutarse *Übermensch* por *superman*). No sería la primera palabra del léxico del *Jugendstil* filosófico que recupera un significado aceptable tras una traducción sistémica y deportiva (piénsese en artículos marchitos, como el *élan vital,* el fluido, la dotación de sentido al sinsentido, la pausa creadora, etcétera, que hoy día despiertan, bajo nuevos rótulos, a una segunda vida, o a una tercera, o a un número *x* de vidas).[1]

No trataré aquí de investigar la relación entre genética, pedagogía, dietética y actividad artística en la exigencia nietzscheana de una «procreación as-

[1] Probablemente para poder evitar tales contaminaciones semánticas Gregory Stock, uno de los promotores de la técnica genética humana en Estados Unidos, presenta su proyecto con el título *Metaman. The Merging of Humans and Machines into a Global Superorganism,* Nueva York, 1993.

cendente». Me limito a indicar que, teniendo en cuenta los otros tres factores, la parte biológica de este proyecto prácticamente puede ser dejada de lado. En Nietzsche –pese a hablar ocasionalmente de «cría»– no hay una «eugenesia», al menos no más de la que podría implicar la recomendación de elegir pareja con buena luz y una intacta autoestima. Todo el resto incide en el lado del adiestramiento, la disciplina, la educación y el autoproyecto, y el término «*Übermensch*» no conlleva, en absoluto, un programa biológico, sino artístico, por no decir un programa de arte *acrobático.* Lo que en las citadas recomendaciones para el matrimonio da que pensar es únicamente la diferenciación entre una reproducción *repetitiva* y una procreación *ascendente* (*hinauf*). Aquéllas se dan junto con una crítica de la mera repetición; evidentemente, en el futuro no debe bastar que los padres, como se dice, «retornen» en sus hijos. Puede haber un derecho a la imperfección, pero no un derecho a la trivialidad.

¿Qué significa «ascendente»? Por una crítica de la verticalidad

El pasaje citado pone en juego, de un modo impresionante, la especialidad de Nietzsche en fijar la atención en la cuestión de la verticalidad de las relaciones humanas que tienen que ver con el valor, el rango y el rendimiento. A partir de él pueden formularse más incisivamente los temas centrales de la *ascetología* general: ¿qué significa y a qué final nos empuja considerar la vida como un ejercicio? ¿En qué sentido puede distinguirse entre horizontalidad y verticalidad; se trata aquí de la línea ascendente de los padres a los hijos o bien de la gradación en general entre los distintos niveles de ejercicio de la vida? ¿De dónde saca Nietzsche su convicción de que el movimiento de la «*reproducción*» es de menor valor que el de la «procreación ascendente»? ¿De qué fuentes saca su saber sobre lo que, en tales asuntos, significan el *arriba* y el *abajo*? ¿Cómo y mediante qué cosas puede, en este campo, estar una forma de vida, una manera de ser *por encima* de otra? ¿De dónde provienen los criterios para los juicios sobre el prefijo *super*? ¿Son inmanentes a las relaciones mismas o traídos de fuera? ¿Por qué ya no es, para Nietzsche, el continuar haciendo en el mismo nivel el grado más alto –como para la mayor parte de la gente de todos los tiempos y pueblos que, tradicionalmente, así lo reconoce–, y qué motivos determinan su convicción de que una continuación del juego de repeticiones sólo puede ser afirmado y no es trivial cuando trae consigo un ascenso de nivel?

Estas preguntas lo dejan claro: sin una «crítica de la verticalidad» no podemos avanzar en estas consideraciones sobre la esencia de los distintos rumbos del ejercicio vital. Pues en la interpretación pedagógica, atlética, acrobática o artística, es decir, en cualquier interpretación mediada, al fin y al cabo, por lo simbólico o lo «cultural» de los términos «arriba» y «*super*» es abordado, evidentemente, un segundo significado de espacio, que se superpone a las direcciones primarias del espacio físico y geográfico. Estos dos sentidos del espacio son, en su evolución, igual de antiguos; es más, no se ha de excluir que lo que aquí llamamos segundo significado del espacio merezca, al menos desde la perspectiva de la psicología del desarrollo, una posición prioritaria. La razón de ello no es esotérica: todo infante experimenta, en la relación con su madre, un *arriba* pre-simbólico y superespacial, hacia donde él mira antes de aprender a andar. Los padres y los abuelos están «allá arriba», y por cierto, mucho antes de que el niño empiece a hacer en sus juegos torres con distintas piezas y a colocar una piedra a mayor altura que el resto. Luego puede volcar sus construcciones y hacer la experiencia de que él mismo sigue siendo superior a las construcciones hechas por él. Basta observar cómo el tarugo superior vuelve a estar de nuevo abajo, de donde procedía. Esto funda una experiencia de soberanía primitiva, que se continúa formando hasta llegar a los juegos de la crítica de los adultos –toda desconstrucción es un juego de torrecillas con los clásicos–. El niño no puede, en cambio, dar de la misma manera un vuelco a la situación polarizada vivida, con los padres allá arriba y él mismo abajo. Se queda en ese plano experiencial –si excluimos las desregulaciones psicóticas– posiblemente hasta una edad en que, físicamente, hace ya mucho que les saca a sus progenitores una cabeza. De esa «mirada hacia arriba» de los niños con respecto a los padres y a los adultos en general, y entre éstos, de un modo especial, respecto a los héroes culturales y a los transmisores del saber, se desarrolla un sistema psicosemántico de coordenadas con una marcada verticalidad. Casi se podría decir que el mundo de la primera psique es monárquico.

En su *Así habló Zaratustra* Nietzsche da por supuesto, como un hecho, el hundimiento del reino, cuatro veces milenario, de las monarquías. La situación psicopolítica donde él quiere hacerse útil como consejero de la procreación no sólo está caracterizada por la frase «Dios ha muerto», sino también por la tesis: «El rey ha muerto». Pero mientras que al primer enunciado se ha de agregar, en Nietzsche, «Dios sigue muerto» –eso es lo nuevo en el mensaje del hombre loco, sea oído éste como una mala noticia o como un evangelio–, al segundo lo acompaña, siguiendo una vieja ley ritual, la proclamación: «¡Viva el rey!».

Incluso Nietzsche se somete a esta ley, si bien no sin haberla elevado antes a un grado mayor de abstracción. Los reyes empíricos han dejado, ciertamente, de causar impresión, y siguen todavía «arriba» sólo en el sentido del protocolo y del bulevar; sin embargo, la función del rey en cuanto tal, entendida como polo de atracción de lo que está netamente *arriba* y *por encima*, pese a su quebrantamiento en la realidad, permanece intacta, de una forma imaginaria, en muchos individuos y pide una nueva interpretación. La sustitución de los reyes por presidentes y otras personalidades prominentes no ofrece, para la tarea descrita, ninguna solución. Regula el problema de forma superficial, sin ni siquiera percatarse de la necesidad de redefinir el *pre* de la presidencia y el *pro* de la prominencia.

TIEMPO DE ARTISTAS

La crítica del *Zaratustra* a la procreación profana sólo puede ser valorada adecuadamente en el marco de una exhaustiva reforma del sistema vertical, bajo todos sus aspectos psicosemánticos y de dinámica cultural. Con «Dios», ha muerto también su vasallo, el hombre que ha existido hasta ahora, y quien deba proclamar un sucesor tendrá que darse por enterado de que el ser humano, el representante usual de la *symbolic species*[1] guiada por las representaciones de Dios, «sigue muerto». Si se quiere seguir la ley ritual y proclamar, en las nuevas circunstancias, un rey viviente, habría que buscar un candidato que no sea ni rey ni ser humano, en el sentido convencional de la expresión. Y aquí sólo viene al caso un ser que por sus características especiales caería fuera del horizonte del ser humano corriente, una figura *in-humana* o *trans-humana* en un grado suficiente como para satisfacer las exigencias de la extravagante sucesión al trono. Conforme a todo lo que sabemos sobre las formas de vida humana en general y sobre los puntos de vista de Nietzsche en particular, para este papel sólo se contempla una figura sacada del pandemónium de lo humano: el artista o, dicho con más precisión, el acróbata. Con él hace ya mucho tiempo que lo radicalmente artístico se ha infiltrado en lo humano. ¿Podría ser ésta la figura para la que alborean grandes tiempos?

[1] *Cf.* Terrence W. Deacon, *The Symbolic Species. The Co-Evolution of Language and the Brain*, Nueva York y Londres, 1998.

Recordemos: la primera conquista de Zaratustra, en su camino desde las alturas a las ciudades, fue un funámbulo estrellado contra el suelo, el cual decía de sí mismo que en todo el tiempo de su vida no había sido mucho más que un animal amaestrado a base de golpes y cebo. Si aceptamos en él una primera referencia a significados posibles de la palabra-estímulo «*Übermensch*», resultaría la imagen de un ser vivo sometido a un continuo adiestramiento y que ejecuta en su propio cuerpo una serie de adaptaciones a lo improbable: un tipo así de «*Übermensch*» estaría más cerca, a causa de la dimensión física de su arte, de la animalidad que el burgués cultivado, y también, a causa de su desprendimiento de la esfera de lo cotidiano en el peligro profesional a que está expuesto continuamente, se encontraría más próximo a lo extrahumano. Quien se balancea en el alambre en las alturas vive de proporcionar a los espectadores un motivo para mirar hacia arriba. Nadie miraría hacia arriba si no hubiera allí *atractores* efectivos: el riesgo que se cierne permanentemente sobre el artista, la bravura que le salva a cada paso, la superación de lo imposible, caminando como un vencedor con el abismo a su derecha y a su izquierda, igual que haría un hombre ordinario cuando va desde la puerta de su casa a su confortable salón. Sea lo que fuere este ominoso término de *Übermensch*, trae consigo un conjunto de características que lo diferencian de los hombres ordinarios, como el funámbulo se diferencia de los espectadores. Por cierto, que ya Thomas Mann, en el capítulo que habla del circo de París en sus *Confesiones del estafador Felix Krull*, niega con vehemencia, por boca del protagonista, la pertenencia de los artistas al género humano ordinario. Se dice allí, hablando de la trapecista Andromache, la «hija del aire», que ni era una mujer, en el sentido corriente del término, ni en absoluto un ser humano. En su verdadera naturaleza, sería el «ángel más serio de la osadía». Algo similar afirma Jean Genet: «¿Qué persona normal y en sus cabales camina sobre un fino alambre o se expresa en versos? ¿Hombre o mujer? En todo caso, un monstruo».[1]

El prefijo «*über*» en «*Übermensch*» haría únicamente referencia, primero, a la altura en que el alambre del funámbulo ha sido tensado sobre las cabezas de los espectadores. Pienso que no nos alejamos demasiado de Nietzsche al constatar que bajo la máscara romántica del pensamiento suyo que más veces hemos citado no se oculta otra cosa que una fantasía de prominencia, entendiendo que es *prominente* lo que merece ser visto, según criterios de los que aún hablaremos. Sería sólo una diferencia técnica si el que *está en lo alto* y *sobre-sale*

[1] Jean Gener, *Briefe an Roger Blin. Der Seiltänzer*, Hamburgo, 1967, pág. 73.

(del latín *prominere* o *eminere*) va sobre un alambre tensado en lo alto o por escalones o sobre alfombras rojas. Lo importante es la posición del *monstrum* (del latín *monere*, «amonestar», «advertir», «inspirar»), en donde queda condensada la destreza, incrementada mediante duros entrenamientos, y la exposición de la misma a una visibilidad total. En este sentido, la prominencia suministraría, de acuerdo con la exhibición artística y vinculada a ella, un segundo impulso que apunta a la subversión del ser humano mediante un principio no-humano. Al fin y al cabo, con su *histeroide* propaganda del *Übermensch* Nietzsche no hace sino asegurarse la posibilidad de tensar nuevas cuerdas sobre las cabezas de los espectadores, que hagan que merezca la pena mirar hacia arriba. El «*über*» («por encima», «sobre», «*super*») implicaría aquí esa dimensión de la mirada dirigida hacia arriba. El *Mensch* del *Über* es el artista que atrae las miradas hacia donde él actúa. Para él, existir significaría *estar allá arriba.*

En este punto viene a cuento la objeción de que el artista es, para Nietzsche, antes que nada un evolucionista, y hasta un biologicista de la peor calaña, en el que se puede observar de forma ejemplar el gesto fatal de su siglo: la traición hecha al mundo del espíritu en nombre de un naturalismo desorbitado. ¿Qué otra cosa podría significar querer «retrotraer al ser humano a lo natural»? ¿No habría realizado realmente Nietzsche una peligrosa conversión, que lo distanciaba de sus propios comienzos? ¿No se habría apartado de Schopenhauer, el último pensador de la renuncia, para pasarse al campo de Darwin, el pensador magistral del carácter afirmativo de la adaptación? ¿No habría desarrollado incluso la idea de una vida triunfante por medio de la adaptación hasta llegar a la doctrina, aún más peligrosa, de un triunfo de la vida a través de la conquista, ubicando esta inversión del sentido de la adaptación en la línea de un concepto de poder exacerbado, fundido con lo biológico e incrementado hasta un grado metabiológico? Cuando Nietzsche, en el Prólogo que hemos citado de *Así habló Zaratustra*, hace decir al profeta en su primer discurso al pueblo de la ciudad: «El ser humano es un cable tendido entre el animal y el superhombre, un cable sobre un abismo [...]», ¿no se deja oír ahí, entre otras voces, ante todo la voz del biólogo, que insiste en que respecto al *Homo sapiens* no ha sido dicha aún la última palabra de la evolución?

Acrobática natural sobre el monte de lo improbable

Esta objeción contra la interpretación del concepto de *superhombre* según el arte acrobático no es sólida, ya que la dimensión artística no se atiene a esa

separación, trasnochada, entre la naturaleza y la cultura. La biología evolucionista, por su parte, sólo tiene sentido si se la considera como una doctrina de la actividad *artística* de la naturaleza. Bajo la óptica de Darwin, la misma naturaleza se transforma en un circo, donde las especies ofrecen, mediante una incesante repetición de los procedimientos más sencillos, con los mecanismos de la variación, la selección y la herencia, los espectáculos más increíbles, y esto, por lo general, de un modo co-evolucionista, co-oportunista, en conjuntos que abarcan multitud de especies –basta que pensemos en las 900 especies de higos que hay en todo el mundo: a cada una de estas especies corresponde una especie de moscas de higueras que sólo le pertenece a ella y que viven en los frutos y sin las cuales ninguno de esos tipos de higos podría reproducirse–.[1] Entre las invenciones artísticas de la cultura, Nietzsche menciona aquellas equiparables a la obra de arte de la naturaleza que son los «pechos de la mujer», esta obra maestra del arte evolutivo pre-humano, al mismo tiempos «útil y agradable».[2] Lo que llamamos vida no sería otra cosa, contemplado a través de los gemelos de ópera de la teoría evolucionista, que una *varieté* de una inmensa riqueza de formas, donde cada departamento artístico, es decir, cada especie, trata de realizar la mayor obra de arte, que consiste en sobrevivir. No hay ninguna especie que, a su manera, de una forma análoga al funámbulo nietzscheano, no haya hecho del peligro su profesión. Cuando oímos decir a los naturalistas que se han extinguido más del noventa por ciento del sinnúmero de especies que ha habido (por ejemplo, sólo en los últimos siglos han desaparecido 150 especies de las 9.800 especies de pájaros conocidas), entonces el concepto de «riesgo profesional» adquiere un significado nada trivial. A la vista de esto, podemos decir que la biología se convierte en una historia tanatológica.

En cambio, si se habla de las formas actuales de vida, un naturalista tendrá que poder contar las historias de su éxito y poner en claro los principios de su consecución, indicándonos cómo han logrado permanecer hasta hoy día del lado de los supervivientes. A emprender una empresa de este calado se atrevió, hace ya una década y pico, el biólogo-estrella Richard Dawkins, cuando en una serie popular de lecciones del Royal Institute –emitidas por la BBC con el título, presuntamente adecuado para el público infantil, de *Growing Up in the Universe*– contaba la historia de la vida y de sus formas de éxito. El título del libro

[1] *Cf.* Terrace W. Deacon, *The Symbolic Species, op. cit.*, págs. 325-351.

[2] Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, III, *Von alten und neuen Tafeln*, pág. 12.

que recoge las conferencias, *Climbing Mount Improbable*,[1] pone a prueba una vez más la capacidad de Dawkins de popularizar su especialidad mediante formulaciones bien gráficas. En determinados casos ha ido más allá de donde apuntaba. La historia de la naturaleza –descrita como una partida de escaladores que se adentran en una montaña de improbabilidades– se convierte enseguida en un asunto concerniente al *arte* de la naturaleza, donde no puede decidirse, y, por suerte, no tiene que decidirse, si esa ascensión al *mount improbable* lo recorren las especies o, más bien, el biólogo que lo investiga. Puede ser que la imagen del trepar hasta las cumbres de lo improbable sea, en si misma, insuficiente, ya que la ascensión de las especies no puede ser entendida como la conquista de una cima que ya existiera con anterioridad. La ascensión implicaría, en su propio transcurso, el propio despliegue de la montaña hasta alcanzar su altura actual. Detrás de la imagen de la ascensión a una montaña de improbabilidades se oculta otra figura, más profunda: la de la emergencia de la propia cima, alzada por las triviales fuerzas de la evolución, desde lo más probable a la más improbable. Pero concíbase el camino hacia la cumbre como una escalada, o bien como una elevación del macizo montañoso entero, lo cierto es que la historia de la naturaleza adquiere por sí misma, en una consideración así, una dimensión inmanentemente artística. La expresión «supervivencia» sería una palabra clave para designar la *acrobacia* artística de la naturaleza. Con todo, la pregunta sobre quién está mirando a la naturaleza mientras ésta hace sus números artísticos no puede, desde una perspectiva humana, ser contestada; el único espectador cuya existencia nosotros podemos constatar es el biólogo, pero éste accede al teatro de la evolución con un retraso de cientos de millones de años.

Por lo dicho resulta comprensible que establezcamos una relación entre esa dimensión de creciente improbabilidad y el «*über*» tanto de «*Überleben*» [«supervivencia»] como de «*Übermensch*». Mientras que la extinción sería siempre el resultado más probable de los intentos de vivir de una especie y el estancamiento del hombre en una forma definitiva de ser humano seguiría siendo siempre el final más probable de la historia de la humanidad –por el que abogan, no sin autocomplacencia, los defensores de un presunto «derecho a la imperfección»–, la supervivencia [*Überleben*] y la superhumanización encarnarían

[1] Londres, 1996, publicado en alemán con el título de *Gipfel des Unwahrscheinlichen. Wunder der Evolution*, Reinbek, junto a Hamburgo, 1999 (trad. cast.: *Escalando el monte improbable*, trad. de Joan Domènec Ros, Tusquets, Barcelona, 1998).

conjuntamente la tendencia a subir desde lo más probable a lo menos probable. Una especie superviviente representaría el eslabón actual de toda una cadena de réplicas que ha logrado estabilizarse en su improbabilidad. Si se acepta que una improbabilidad estabilizada se convierte enseguida en el campamento-base para otras ascensiones, entonces se ha llegado a los fundamentos para la comprensión del camino sin rumbo de la evolución, en dirección a la cumbre del *mount improbable.*

El discurso del biólogo sobre las cimas de la improbabilidad daría, por tanto, una respuesta, plausible en el contexto del saber actual, a la pregunta planteada anteriormente sobre el significado de lo «ascendente» en el mandato de Zaratustra –«¡No debes limitarte a seguir reproduciéndote, sino hacer una procreación ascendente!»–. Conforme a esta respuesta, en la evolución en cuanto tal la marcha es siempre «ascendente», en el sentido de que alza una línea continua de experimentos de formas de vida hacia planos, constantemente elevados, de una improbabilidad estabilizada. No se trata, naturalmente, de un progreso planeado, y, sin embargo, como movimiento hacia una complejidad cada vez mayor, es un proceso dirigido hacia algo. El antagonismo entre «reproducción» y «procreación ascendente» se disolvería por sí mismo en la sucesión de generaciones, dado que todas las especies que, vistas sincrónicamente, parecen encarnar formas definitivas y estables, consideradas diacrónicamente, a lo largo de grandes períodos de tiempo, son reconocibles como estados momentáneos dentro de ese ir a la deriva de la genética, imprevisible en lo particular, pero que globalmente apunta «hacia arriba». Ese *drift* global en una corriente de adaptabilidad muestra, en relación con las especies recompensadas con la supervivencia, una tendencia ascendente, y es justo ese tirón de la tendencia –el que la corriente discurra, contraintuitivamente, montaña arriba– lo que describe Dawkins con su imagen del trepar a las alturas de lo improbable.

> Las alturas de la evolución no pueden ser alcanzadas en una marcha rápida. Sólo si uno encuentra un camino que se pueda andar lentamente, poco a poco, paso a paso, se pueden resolver hasta los problemas más difíciles y se pueden escalar los altos más escarpados.[1]

---

[1] Richard Dawkins, *Gipfel des Unwahrscheinlichen*, *op. cit.*, pág. 352.

Ese anónimo *uno* [*man*] serían los «egoístas» genes, que en el test permanente de la realidad de la vida de la especie se extienden repitiéndose y ascendiendo.

La metafísica de *artistas* nietzscheana puede enlazar sin esfuerzo con las premisas de la biología darwinista. Bajo ese aspecto de la improbabilidad, las especies y «culturas» naturales –definiendo a estas últimas como grupos humanos versados en tradiciones y con un alto grado de adiestramiento y destreza– serían fenómenos del mismo espectro. En la historia natural de la artificialidad, el umbral entre la naturaleza y la cultura no constituye ningún corte especialmente digno de mención; a lo sumo, sólo la protuberancia en una curva que, a partir de ese punto, asciende más deprisa. El único privilegio de la cultura respecto a la naturaleza consiste en su capacidad de acelerar la evolución, como una partida de escaladores del *mount improbable.* En la transición de la evolución genética a la simbólica o «cultural» se acelera el proceso configurador hasta un punto donde los hombres se percatan, en el período de tiempo de su propia vida, de la aparición de lo nuevo.[1] Desde entonces, los seres humanos adoptan una postura respecto a su capacidad de innovación, y, por cierto, hasta hace poco, casi siempre de rechazo.

CONSERVADURISMO PRIMARIO Y *NEOFILIA*

Durante los últimos cuarenta mil años de la evolución humana la reacción estandarizada ante una improbabilidad añadida que llamara la atención fue, por lo que sabemos, la de un absoluto rechazo. Todas las antiguas culturas, desde las primitivas formas paleolíticas, fueron en su apariencia habitual de lo más conservadoras. Se muestran imbuidas por una enemistad visceral hacia las innovaciones, probablemente porque se ven exigidas, hasta los últimos límites de su capacidad, por la tarea de pasar, con un trabajo constante, a las generaciones siguientes los contenidos de su conciencia, las convenciones simbólicas y técnicas. En las culturas, en cuanto tales, subyace siempre esa contradicción fundamental entre la postura neófila heredada de *Homo sapiens* y la condición neófoba, en principio inevitable, de todo el aparato encargado de la

[1] A partir de ese momento puede ser abandonada la tergiversación metafísica de lo lento, su relegación a la transcendencia. *Cf.* Heiner Mühlmann, «*Die Ökonomiemaschine*», en *5 Code. Architektur, Paranoia und Risiko in Zeiten des Terrors*, ed. por Gerd de Bruyn, Basilea/Boston/Berlín, 2006, pág. 227. *Cf.* también Peter Sloterdijk, *Gottes Eifer. Vom Kampf der drei Monotheismen*, Fráncfort, 2007, págs. 18-20 (trad. cast.: *Celo de Dios: sobre la lucha de los tres monoteísmos*, trad. de Isidoro Reguera, Siruela, Madrid, 2011).

regulación. Dado que su primera y única preocupación consiste en la reproducción de sus contenidos rituales y cognitivos, su andadura a través de los tiempos es masivamente *neoclástica*[1] –el ataque a lo nuevo en general precede en muchos milenios a la iconoclastia–. Por cada Catilina, *rerum novarum cupidum*, hay diez mil conservadores de lo antiguo, de tipo Catón. Pero ya que incluso en las culturas más estables se infiltran continuamente innovaciones simbólicas y técnicas, sea por invenciones en el propio hogar, sea por infecciones contagiosas de las artes de culturas vecinas, aquéllas practican el engaño de camuflar la condición de nuevo de lo nuevo aceptado, juntando los elementos introducidos y *nolens volens* integrados a sus propias reservas más antiguas, como si pertenecieran desde siempre a su mundo hogareño. Una de las funciones principales del pensamiento mítico consiste en insertar de esta manera lo nuevo en lo arcaico: la función de hacer invisibles en cuanto tales improbabilidades vividas, sean éstas sucesos o innovaciones, y de retro-datar hasta el «origen» lo nuevo invasivo que no podía ser ignorado. Es innegable que la predilección de la metafísica por lo sustancial y su resentimiento hacia lo accidental son aún retoños de la forma de pensar mítica.

Nunca se podrá subrayar lo suficiente lo profundamente que ha incidido la temprana positivación de lo nuevo en la Europa del siglo XIX sobre los ecosistemas mentales de los pueblos que estaban en el umbral de la cultura.[2] Esto es equiparable a un vuelco de todos los valores, pues invirtió la más antigua paradoja de la civilización, consistente en que individuos neófilos vivieran en estructuras sociales neófobas. Con el correr de los siglos tal paradoja empujó a la mayoría de los hombres hacia una posición involuntariamente neófoba, a partir de la cual aquéllos apenas estaban en condiciones de seguir la embriaguez innovadora de la civilización circundante. Este cambio rompe con su majestad lo antiguo y transfiere la función de rey a quienes traen lo nuevo. Quien ahora grite «¡Viva el rey!» tiene que referirse a innovadores, a autores, a quienes incrementen el patrimonio cultural. Nietzsche pudo atreverse a agudizar la tendencia y recomendar reglas de procreación radicalmente transformadas sólo porque la Edad Moderna había inaugurado la era de la neolatría. Mientras que la reproducción había estado sujeta hasta entonces a la primacía del lado procreador y el criterio del éxito de la operación consistía en lograr el re-

---

[1] Del griego *klastós*, «fragmentado» se aplica en geología a las rocas sedimentarias formadas por fragmentos de otras. En sentido amplio, «sedimentario». *(N. del T.)*

[2] Acerca del *take-off* de un *sí* a la innovación en el Renacimiento europeo *cf.*, más adelante, pág. 425 sigs., apartado «El campo de entrenamiento europeo».

torno de lo viejo en lo joven, en el futuro lo prioritario deberá ser el hijo, y esto se alcanza, como dice Nietzsche de un modo inequívoco, cuando el hijo es *más* que los dos que lo engendraron. A los que no quieran algo así Nietzsche los llama los *últimos hombres*.

METAFÍSICA DE 'ARTISTA

Hemos de mencionar con claridad los presupuestos evolutivos de un giro así, incluso aunque las consecuencias sigan siendo imprevisibles. Tales presupuestos van implicados en las valoraciones neolátricas del *renacimiento* europeo, que en definitiva remiten a la reinterpretación de la Trinidad cristiana en beneficio del *espíritu creador* y al desplazamiento de la *imitatio Christi* hacia la *imitatio Patris Spiritusque.* Con este trasfondo, Nietzsche no necesitó hacer mucho más que quitar la envoltura convencional al culto a lo nuevo, en su época ya plenamente desarrollado, y declararse partidario del dogma de la innovación ilimitada. Fue uno de los primeros capaces de percibir cómo el *mount improbable* emergía de la niebla. En ese mismo momento cobró conciencia de la relatividad de la altura, al observar cómo hasta las altas crestas de la montaña parecen planas si uno camina por ellas. Sólo por esta razón pudo él llegar a la opinión de que la montaña de la evolución no es aún lo suficientemente alta, y quiere sobreponer una segunda cadena de montañas a la primera, y una tercera a la segunda. Con ello se corresponde el mensaje: «Cada vez son menos los que escalan conmigo a montañas cada vez más altas –yo construyo toda una cordillera con montañas cada vez más sagradas [...]».[1] Sobre toda montaña de resultados se ha de alzar otra montaña de tareas. Únicamente mediante la erección de nuevas paredes cortadas a pico puede compensarse el aplanamiento de la montaña por la costumbre de vivir en ella.

Hay que tener presente hasta qué punto Nietzsche habla aquí como artista y para artistas: el deseo de impeler desde una montaña de improbabilidades hacia una nueva cadena de montañas articula lo más extremo a donde la confesión de un artista puede apuntar. Únicamente el deseo artístico de transformación del futuro en un espacio de posibilidades ilimitadas de elevación artística hace comprensible la frase clave de la regla de procreación, que ya he cita-

[1] Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, III, *Von alten und neuen Tafeln* [*De las tablas viejas y nuevas*], *op. cit.*, 19.

do: «Tú debes crear un creador [...], una rueda que ruede por sí misma, un primer movimiento». Esta regla contiene nada más y nada menos que la teología nietzscheana tras la muerte de Dios: seguirá habiendo un dios y dioses, si bien únicamente inmanentes a la humanidad y sólo en la medida en que haya creadores que conecten con lo logrado para ir a cotas más altas, con mayor rapidez y a mayores distancias. Naturalmente, tales creadores no trabajan nunca *ex nihilo*, como afirmaba un malentendido escolástico, sino que cogen resultados del trabajo anterior y los integran nuevamente en el proceso. Crear sería retomar el primer movimiento, volver a la llama que se agita hacia arriba, o al giro de la rueda que rueda «por sí misma» –con esta expresión entra en juego una Escolástica mejorada, para la que ese *por sí misma* significa la dimensión cinética de un en-sí y para-sí.

El creador obedece a un encargo de papeles metafísico: si el propio vivir es ya una montaña de improbabilidades, sólo se puede demostrar su afirmación al rebasarla hacia alturas aún mayores. De ahí que la procreación ascendente deba crear a un creador. Al poner en el mundo elevadores adicionales de lo improbable se aclama esa dinámica de incremento de las improbabilidades en su conjunto. De ahí la reivindicación de un hombre que haya salido vencedor de los obstáculos de su propia vida y esté libre del resentimiento contra la creatividad. Únicamente un hombre así dejaría de ponerse a sí mismo, y menos a sus antepasados, como baremo para lo que ha de ser la generación siguiente. Solamente él podría asentir, sin reflejos neófobos, al pensamiento de que la cordillera cultural de las improbabilidades en el futuro deberá expandirse, con cada generación, a un nivel más alto. Y no haría de su propia imperfección un deber para sus descendientes. Preferirá morir a reproducirse tal cual es. De este modo, para él será tan comprensible como deseable el que según la ley de normalización de lo improbable las cimas que hasta ahora ha habido sean percibidas por sus descendientes como meras colinas o incluso planicies. Aparte de esto, esta ley es también conocida entre las formas parasitarias y degradadas, por ejemplo en la ley que determina el carácter cada vez más huero del mercado del arte y en la escalada del sector de *hard-core* erótico.

Para el «creativo» (un término que en menos de un siglo ha experimentado una *muerte térmica*) el grado comparativo –tal como las lenguas indogermánicas lo ponen en boca de sus hablantes– no significa una simple función gramatical. La tríada de elementos *grande-mayor-máximo,* o *bonus-melior-optimus,* o *potens-potentior-potentissimus*, nos daría una visión primitiva de los trabajos escalonados de elevación de la vida. Basta superar el bloqueo teológi-

co del superlativo para entender que lo *más grande* está desde siempre abierto hacia arriba, incluso aunque desde tiempo inmemorial se haya visto asegurado mediante el vallado del *non-plus-ultra.* El propio proceso cultural de la vida muestra como más pequeño lo grande de antaño, presentando sólo un poco después como normal lo que antes era más grande. Transforma aquellas supremas dificultades de ayer en senderos aptos para hacer excursiones, por donde al poco tiempo hasta la gente no entrenada puede fácilmente avanzar. Para aquellos que han perdido la creencia en la omnipotencia de los obstáculos –¿y qué era la ontología clásica, sino una creencia en obstáculos en masa?–, lo que ha sido hasta ahora constituye el campamento-base para la próxima marcha. A partir de ahí, lo único que sigue aún abierto es la vía *acrobática.*

Naturalizar la ascesis

Lo que se ha querido considerar el «biologismo» de Nietzsche –y el «biologismo» es, como sospechan no pocos diagnosticadores del imperialismo, una forma mistificada de la competitividad capitalista– se nos revela, si lo estudiamos más de cerca, como un *acrobatismo* generalizado: una doctrina sobre el proceso de incorporarse lo casi-imposible. Esto tiene poco que ver con conceptos de la economía, concerniendo más bien a toda una amalgama de genio artístico, de artes circenses o de variedades, de ciencia de *training*, de dietología y de *ascetología.* Toda esta vinculación de cosas nos hace comprensibles las palabras programáticas que el autor de *La genealogía de la moral* confía, en otoño de 1887, a su cuaderno de notas:

> Quiero incluso volver a hacer de la ascética algo natural; cambiando el propósito de negación por un propósito de fortalecimiento [...].[1]

La existencia del hombre de mañana debe estar totalmente fundamentada en el ejercicio y la movilidad, incluyendo en ello la gimnasia de la voluntad y las pruebas de valentía de las propias fuerzas. Nietzsche incluso prevé un *training* para las virtudes morales, en el que uno pone a prueba su «fuerza en el poder mantener su palabra».[2]

---

[1] Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe* (KSA), XII, pág. 387.

[2] *Ibid.*, pág. 388.

Para el acróbata filosófico, en ese «hacer de la ascesis algo natural» se trata de dar una base natural al antinaturalismo de la misma, lo cual no significa sino que el cuerpo tiene que ser siempre el acompañante: desde la base hasta la cúspide de las figuras del arte. Cuando los artistas del Circo Estatal Chino muestran, en uno de sus números de pirámides humanas, cómo cinco, seis, siete artistas se encaraman unos sobre otros, de manera que el de más arriba descansa sobre las espaldas de la mucha gente colocada debajo, y hace allá arriba aun el pino sobre una mano, balanceando además una bandeja con vasos de agua sobre la planta de su pie izquierdo, entonces hasta los filósofos –siempre que vayan al circo– deberían tener claro a qué se refería, de forma tan patética, Nietzsche cuando decía que en el punto más alto opera no menos corporeidad que en el de enmedio y en el de abajo.[1] Queda igualmente claro que la figura del arte comenta, a su manera, el *topos* «el espíritu mueve la materia». Las artes circenses o de variedades serían la somatización de lo improbable.

Nada más monstruoso que el hombre: existir en las alturas

Esta forma de ver las cosas no proviene enteramente de hoy día. Estaba ya prefigurada en las antiguas literaturas sapienciales; en el contexto europeo, probablemente de la forma más decisiva en el muy comentado canto del coro de la *Antígona* de Sófocles, donde «el hombre» es descrito como lo más desconcertante de lo desconcertante (*deinóteron*),[2] lo más monstruoso de lo monstruoso –como traduce, hermosa, si bien tendenciosamente, Hölderlin–. El hombre es un buscador de peligros, un monstruo inquieto y transgresor del

[1] Compañías circenses marroquíes poseen también una famosa tradición de pirámides humanas, en las que hasta quince artistas construyen torres de cinco o seis «pisos». Los *castellers* catalanes son famosos por levantar pirámides humanas de hasta ocho o nueve pisos. En el canadiense Cirque du Soleil pudieron incluso verse pirámides humanas que saltaban sobre una cuerda a la comba.

[2] El comparativo gramatical hace aquí las funciones de un superlativo lógico del adjetivo *deinón*, una expresión que en la retórica es aplicada para designar lo admirable y terrible (*mirabile*). Heidegger moderniza la tradición de la traducción vertiendo el término como «*unheimlich*» («inquietante», «intranquilizador», «siniestro», «*inhóspito*»), cosa que permite numerosas conexiones con los discursos de la topología filosófica, del psicoanálisis, de la teoría arquitectónica y de la teoría sistémica de la irritación. [La teoría de la *Irritación* fue propuesta por Virchow para explicar el origen de nuevas formaciones malignas en órganos sometidos a una fuerte carga mecánica o química, por ejemplo allí donde el tejido ha sufrido irritación continua ya sea por fricción, presión, toxinas o también por inflamaciones crónicas. *(N. del T.)*

statu quo, que no deja nada en el estado en que lo encuentra: un navegante que explora las zonas más peligrosas de los mares, un sacrílego con el suelo, al debilitar la sagrada tierra con su arado, un maquinador de trampas para pájaros mediante el uso de redes malvadas, un cazador extravagante de fieras salvajes, un fundador de Estados y un legislador, un médico que mantiene a raya los padecimientos –en todo, por tanto, un *artista*, «sumamente dotado de una inteligente destreza para el arte», que únicamente no encuentra salida a la perplejidad de tener que morir–. Con una contextura tan rica, es natural que sea arrogante –con el orgullo del acróbata que pende sobre las cabezas de la multitud y la *hybris* respecto a la ley común–. Sófocles echó mano, para calificar esa disposición humana a lo desmedido, de la expresión *ápolis*: un ser «apátrida», que pasa por encima de la *pólis*, un ser «apolítico», en el sentido de que comete la impiedad de no participar en la rehgión ciudadana de la mediocridad dorada. No se puede por menos de pensar en el modelo de monstruo ateniense que fue Alcibíades, el superdotado que supo bailar sobre más de un cable.[1]

Sófocles habla aquí de un principio según el cual la socavación de la humanidad comienza en el interior mismo del hombre; a eso se le ha llamado la mayoría de las veces, siguiendo lo convencional, el principio de la *hybris*. Tal interpretación es miope, por no decir devota, ya que va forzosamente orientada a la alabanza de la medianía, por mucho que el *méson*, tal como lo concebían los antiguos, pueda haber sido algo completamente distinto de lo que hoy día se entiende por mediano. Con todo, la ventaja de esa interpretación es que trae a colación la tensión de la verticalidad, inseparable del ser humano –aunque sólo sea definiendo al hombre como un ser puesto en peligro por un mal autoencumbramiento–. La crítica basada en la *hybris* de la Antigüedad europea encarnaría, según eso, la forma fundamental de lo que en el siglo XX se llamará «psicología de las alturas». Si bien en los tiempos modernos la *hybris* ha cambiado su planteamiento: ya no se trataría de aquel tipo de arrogancia, sino de la petulancia de una abyección que, vista a plena luz, nadie puede reivindicar.

Max Scheler reparó en los años veinte del siglo pasado en la expresión *Hohenpsychologie* («psicología de las alturas»), para manifestar su insatisfacción con la psicología del inconsciente lanzada por Freud, Jung y otros, psicología

[1] Sobre ese motivo de pasar por encima de la *pólis* al ser superdotado, *cf.* Peter Sloterdijk, «*Die Stadt und ihr Gegenteil: Apolitologie im Umriss*», en *Der ästhetische Imperativ. Schriften zur Kunst*, editado y epilogado por Peter Weibel, Hamburgo, 2007, págs. 221-224.

que, como es sabido, fue ejercida durante un tiempo con el nombre de *Tiefenpsychologie* («psicología profunda»). En opinión de Scheler, en ésta se habría explicado al hombre, de una forma unilateral, mirando «hacia abajo», apuntando a un mecanismo psíquico o pulsional o neurótico.[1] Según su convicción, las psicologías modernas han biologizado excesivamente al hombre, tasando por lo bajo o desconociendo totalmente su participación en un registro de realidades metabiológicas y en una esfera de «valores» espirituales. El término «espíritu» es interpretado por Scheler como una referencia a la liberación parcial del hombre respecto al absolutismo de una vida *organísmica*. Lo que los filósofos idealistas llamaron antaño «participación» no quería decir, efectivamente, otra cosa que el acceso a objetos más altos, pese a la pervivencia de las cadenas del mundo de lo orgánico. El ser humano se adentra en ese «otro mundo», en la zona de valores espirituales o metabiológicos (no pocos autores los llaman «bionegativos») en cuanto intenta, con medios naturales, conseguir algo más-que-natural. Scheler había entendido, bajo el influjo de Nietzsche, que en el tránsito hacia un registro superior el cuerpo debe siempre acompañar, cosa que para ventaja suya lo diferencia de los espiritualistas y dualistas.

Él sabía, además, que el psicólogo de las *alturas* moderno se encuentra ante una tarea contraria a la prescrita a sus predecesores de la Antigüedad. Mientas que los antiguos tenían que volver a traer al hombre «extraviado» al *méson*, los nuevos psicólogos tienen que recordarle al hombre moderno la existencia, en cuanto tal, de una región superior, como a un ser que donde se siente más a gusto es en la medianía. Si se le deja ir según su inclinación, va siempre hacia abajo, prefiere seguir modelos que prueben que los caminos montaña abajo son más exitosos que las subidas empinadas. De ahí que las marchas del hombre moderno hayan de ser dirigidas todavía desde arriba. Ese oculto *overground* residiría, sin embargo, –y esto es nuevo– más en lo artístico que en la «religión», siendo lo artístico (en sus ramas del arte de la ascesis, arte ritual y arte ceremonial) lo que como ya hemos indicado ocupa ahora el campo de las «religiones», y no al revés. Lo artístico significa una subversión desde arriba, al

[1] La ingeniosa expresión de Scheler fue luego tomada por la logoterapia de Victor Frankl (el propio Frankl la utiliza desde 1938), volviéndola contra los planteamientos de Freud & Co, siguiendo la máxima casera de que la gente complicada debería hacer más y pensar menos; la ayuda para hacer más se la conoce aquí como una curación a través de la búsqueda de sentido y la ayuda para pensar menos podría ser llamada *dereflexión*.

sobrevolar lo «establecido». El principio subversivo o, mejor, *supraversivo*, no se esconde en el *über* de la *Überheblichkeit* («arrogancia»), en el *hypér* de la *hybris* o en el *super* de *superbia*, sino en el *acro* de *acrobacia*.

La palabra *acrobacia* viene de la expresión griega con que se designa el ir sobre las puntas de los pies, o de puntillas (de *akro*, «alto» o lo «más alto» y *bainein*, «ir», «marchar»). Hace referencia a la forma más simple de una antinaturalidad natural. Antes del siglo XIX, el concepto fue utilizado casi exclusivamente para designar la acrobacia sobre una cuerda en las alturas, y luego se extendió también a otras formas de destreza corporal que dejan estupefactos a los espectadores, incluidos la gimnástica y los números circenses correspondientes, mientras que el atletismo y otras modalidades de deporte de alto rendimiento, por motivos que quedarían por mostrar, trataban más bien de evitar la proximidad con la acrobacia, por mucho que nos veamos forzados a admitir algún parentesco, por no hablar de ese amplio frente común en la campaña por elevar cada vez más la altura de montañas de improbabilidades.

El sueño de Jacob, o la jerarquía

La infiltración de agentes extraños en la humanidad –o, mejor dicho, el *sobrevuelo* de la destreza artística por encima de ella– había encontrado su documento fundamental mucho tiempo antes de las referencias de Sófocles a la condición híbrida de la esfera humana. Estoy hablando del sueño de Jacob, tal como es relatado en las historias ancestrales del Libro I del Génesis (*Bereschit*), 28, 10 sigs.:

> Jacob salió de Berseba y fue a Jarán. Llegó a un lugar donde se disponía a pasar la noche, porque ya se había puesto el sol. Tomando una de las piedras del lugar, se la puso por cabezal y se acostó. Y tuvo un sueño; soñó con una escalera apoyada en la tierra y cuya cima tocaba los cielos, por la que los ángeles de Dios subían y bajaban. Y arriba estaba Yahvéh, que le dijo: «Yo soy Yahvéh, el Dios de tu padre Abraham y el Dios de Isaac. La tierra en que estás acostado te la doy a ti y a tu descendencia».

La tradición de la antigüedad europea no conoce, para interpretar la vinculación humana a fuerzas verticales, ninguna imagen que pueda compararse con ésta en poder de repercusión. También aquí se habla de seres *sobrehuma-*

nos, pero no de una especie surgida a partir del hombre, sino de la que había sido creada como tal por el propio Dios. Lo que los ángeles hacen aquí son, del principio al fin, números de acrobacia; suben y bajan por una escalera tendida entre la tierra y el cielo. Que hacen esto quedaría atestiguado, con toda naturalidad, por el hecho de que la esfera de realizaciones de la vida humana constituiría el punto medio entre los mundos de abajo y arriba. Y cualquier operación humana, incluso la más lograda e importante, profana o sagrada, se vería sobrepasada en un mundo superior de acciones transcendentes, cuyos agentes son los ángeles. Todo lo logrado por el hombre estaría logrado incomparablemente mejor en el plano sobrehumano. De ese modo, los ángeles habrían contribuido desde tiempo inmemorial con su actividad a un *sobrevuelo* de lo humano mediante números artísticos.

Hay buenas razones para afirmar que la historia de la Europa antigua es, en muchos aspectos, la historia de las diversas traducciones dadas a la escala de Jacob, desde la esfera onírica a la cultura diurna. Así se habría realizado esa historia común de jerarquías y acrobacias, transfiriendo el significado originario de *akro bainein* («andar sobre las puntas de los pies», o «de puntillas») tanto a ese desplazarse y pararse en los escalones de una escala tendida entre la tierra y lo más alto, como también a los muchos rangos nobiliarios que median entre el pueblo y el rey. Por lo demás, la acrobacia de escalas del circo constituye una forma de transición hacia la acrobacia aérea, cosa que pasa asimismo en el caso de los ángeles, que son representados no solamente saltando por los escalones, sino también como un grupo que flota en el aire.[1] Por eso tiene sentido el que Jacob erija la primera *casa* de Dios, *Bethel*, justamente en el lugar donde el pie de la escala de ángeles tocaba la tierra. Y usó como la primera piedra de su construcción la del cabezal donde había descansado aquella noche crítica. Si un antiguo pueblo nómada se territorializa, el mejor lugar donde comenzar es aquel donde arranca la marcha ascendente de la verticalidad.

Lo que era una jerarquía onírica debe hacerse ahora una jerarquía real. Como los ángeles se superponen unos a otros, en nueve grados de rango, desde los orantes serafines hasta los ángeles ejecutivos del servicio de mensajería, así también, según el Pseudo-Dionisio Areopagita, deben superponerse entre sí los miembros de la Iglesia realmente existente, tal como los funcionarios de las administraciones reales y de las corporaciones de empleados, continuando abier-

---

[1] *Cf.* Thomas Macho, «*Himmlisches Geflügel – Betrachtungen zu einer Motivgeschichte der Engel*», en *Engel*, ed. de Cathrin Pichler, Viena/Nueva York, 1997, págs. 83-100.

ta la cuestión de si los nueve grados del *Gymnasium* (Instituto de Secundaria) no representan aún una lejana proyección de los grados del coro neoplatónico cristiano.[1] Lo que Jacob, el patriarca de los pensadores de jerarquías, sueña es igual que el número de una pirámide artística compuesta de cuerpos sutiles. Su visión no desencadena, como en el circo, torrentes de aplausos cuando se mantiene a lo largo de un minuto, pues debe durar milenios; al menos así es como Dionisio Areopagita ha vertido a su propio sistema la visión de la escala angélica. Pero que el Pseudo Areopagita haya creado igualmente con ello un símbolo del acrobatismo tanto de las jerarquías celestes como eclesiales sólo puede ser apuntado a partir del polo actual de la historia, desde que la disolución de los sistemas jerárquicos tradicionales provoca una nueva reflexión sobre los motivos, los efectos y la metamorfosis de la verticalidad.

La potencia de la tradición de la escala angélica queda atestiguada por el hecho de que incluso Nietzsche esté aún bajo su influjo, cuando hace que Zaratustra diga a sus amigos que quiere mostrarles «todos los escalones del superhombre».[2] Es de notar la construcción paradójica que ahora presentaría la escala, que debe seguir en pie incluso aunque arriba no encuentre nada donde poder apoyarse. El más potente símbolo de la verticalidad del antiguo mundo sobrevive misteriosamente a la crisis atea. Sigue designando una tensión que parte de arriba, aunque ya no sea consolidada por un campo contrario transcendente. Hasta en la sentencia de Zaratustra de que el hombre es un cable tendido entre lo animal y lo sobrehumano vuelve de nuevo ese motivo problemático de un aparato que apunta a la transcendencia –sea una escalera, sea un cable, con esta imagen ya no se sabe de dónde debe venir esa tensión hacia arriba–, sin poder quedar fijado al polo opuesto. En el plano de las imágenes tradicionales, esta perplejidad permanecería insoluble, es más, tendría que arruinar toda la estructura, si Nietzsche no hubiera cambiado implícitamente a la lógica, articulada de un modo totalmente distinto, de un incremento evolucionista de improbabilidades. Con su ayuda se habría logrado, casi de forma inadvertida, transformar a los ángeles en artistas circenses o de variedades. Como aquéllos hacían su servicio en calidad de mensajeros de Dios, éstos cumplen ahora su función como nuncios de la destreza artística. Anuncian esa noticia, buena y terrible de que se está a punto de acumular cordilleras con montañas cada vez más altas y sagradas.

---

[1] *Cf.* Giorgio Agamben, *Die Beamten des Himmels: Über Engel*, Fráncfort, 2007.

[2] Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, I, *Prolog*, pág. 9 [*Prólogo*, ·3].

Prefijos *über*

Para acabar, hemos de indicar que si bien Nietzsche es el intérprete más radical de la nueva problemática de la verticalidad que ahora apunta, no está solo en su época. Se puede afirmar que los pensadores más acordes con la época son, en el siglo XIX y en el siglo XX, quienes han enriquecido al menos con una expresión el vocabulario de la verticalidad moderna: Marx habla de la superestructura y la sobreproducción, su yerno Lafargue de superconsumo, Darwin de supervivencia, Nietzsche del superhombre,[1] Freud del super-yo, Adler de sobrecompensación, Aurobindo de super-espíritu o de lo supramental. A un astuto estratega nuclear le debemos la expresión *overkill*, a un oscuro médico la palabra hipertonía, a un oscuro demógrafo el término superpoblación, a un oscuro comerciante al por mayor la expresión supermercado, a un periodista cualquiera la palabra *superstar*. Hay que retroceder hasta el siglo V para observar un empujón análogo a nuevas expresiones que señalan la verticalidad: casi todas ellas provienen del pensador principal del jerarquismo, el ya citado Dionisio Areopagita, que gracias a sus numerosas reacuñaciones realizadas con ayuda del prefijo «*hyper*» consiguió amalgamar para todo un milenio el vocabulario de la teología platónica y cristiana.[2]

Si hay una palabra que falta en el léxico del siglo XX, si bien, por su objeto, estaba omnipresente, ésta es la palabra *superasesino*, que designaría al grupo de dictadores que hicieron una política, la mayoría de las veces usando pretextos socialistas, a partir de los sentimientos antijerárquicos, ciegos para la verticalidad, de la cultura de masas. En lo concerniente al ominoso superhombre nietzscheano, no puedo por menos que terminar mis reflexiones sobre este concepto con un apunte irónico. Hay un hecho obvio: el creador del término fue víctima, respecto a la datación de la época del superhombre, de la más grande

---

[1] Aparte de esto, en Nietzsche hay otras veinte palabras compuestas con el prefijo *über* («super»).

[2] Todavía Martín Lutero barruntaba en el Areopagita al enemigo, al *trainer* de la acrobacia de altura eclesiástica. En sus escritos tempranos, él mismo había tratado de incorporarlo a su mística alemana de la oscuridad y de la simplicidad, inspirada por la teología: «*Unde in Dionysio frequens verbum est hyper quia super omnem cogitatum oportet simpliciter in caliginem entrare*». Posteriormente, Lutero entendió que no se trata en Dionisio de un acceso rápido hacia una devota oscuridad, sino de una lógica jerarquizada, con fuertes características de exclusividad, creada para los virtuosos de la religión; a partir de entonces el fundador de la teología *negativa* es, para él, un horror y lo considera más platónico que cristiano. *Cf.* Thomas Reinhuber, *Studien zu Luthers Bekenntnis am Ende von De servo arbitrio*, De Gruyter, 2000, pág. 102.

En cambio, una palabra como la de «hipermarxismo», acuñada por Foucault para caracterizar la ideología francesa de los años sesenta y setenta, tenía desde el principio una connotación satírica.

de las ilusiones ópticas, lo cual es sorprendente, ya que nada parece tan evidente como el que la era del superhombre no está en el futuro, sino en el pasado; se identificaría con la época en la que los hombres querían elevarse, por una causa transcendente y con los medios más extremos, por encima de su *status* físico y psíquico. El cristianismo tiene indiscutiblemente derechos de autor sobre este término de lo sobrehumano, con una participación en los beneficios incluso en sus giros anticristianos.[1]

Ninguna rebelión de esclavos de la moral: atletismo cristiano

Mi desmarque más importante de la herencia de Nietzsche concierne a su interpretación de la diferencia entre moral de señores y moral de esclavos. Confieso que no estoy seguro de que haya tenido lugar alguna vez un acontecimiento tan grande como una «rebelión de esclavos de la moral», que Nietzsche evoca con tanta pasión. Más bien me inclino a pensar que en esa presunta transvaloración de todos los valores y ese falseamiento masivo de todas las rectitudes naturales en la historia del espíritu se trata de una ficción del autor, con la que él exacerba, hasta hacer de ellas una construcción insostenible, algunas observaciones realmente muy importantes y correctas. El motivo de esa equivocación tendría que ver con la circunstancia de que Nietzsche, aunque no se propusiera fundar una religión propia, llevado por un santo furor quería desmontar el cristianismo tradicional.

Justamente esa visión ascetológica reinaugurada por Nietzsche hace destacar con claridad la continuidad existente en el tránsito de la Antigüedad «pagana» al mundo cristiano, y muy especialmente en la esfera que aquí es determinante: la transferencia del ascetismo atlético y filosófico al *modus vivendi* monástico y eclesial. Si no hubiera sido así, los primeros monjes de Egipto y Siria no se habrían autodenominado –invocando las imágenes paulinas sobre el *agón* de los apóstoles– los «atletas de Cristo». Y si la ascesis monástica no hubiera sido una interiorización tanto del régimen de los luchadores físicos como una recepción, de signo cristiano, de las doctrinas de la vida filosóficas habría sido imposible que la cultura monacal –sobre todo en sus acuñacio-

---

[1] *Cf.* Ernst Benz, «*Das Bild des Übermenschen in der europäischen Geistesgeschichte*», en *Der Übermensch. Eine Diskussion*, Stuttgart, 1961, págs. 21-161.

nes en el Occidente romano y en el noroeste de Europa– pudiera llevar al despliegue de fuerzas observable desde el siglo V al siglo XVIII en todos los frentes: culturales, caritativos, arquitectónicos, administrativos, económicos, intelectuales, misioneros. Por tanto, lo que tuvo lugar fue un desplazamiento de lo *atlético* desde las palestras hasta los monasterios; dicho de una forma más general, una transposición de las capacidades de la Antigüedad decadente a la incipiente Edad Media, limitándonos a usar aquí los nombres de las épocas y sin nombrar, en particular, las respectivas instituciones competentes, las anteriores y las nuevas, como tampoco los colectivos *aretológicos* de antes y de después.[1]

Hugo Ball captó lo esencial de estos desplazamientos, cuando en un proyecto de prólogo para su libro *Byzantinisches Christentum*, de 1923, subraya que el heroísmo espiritual de los monjes implica un contraproyecto, de orden superior, respecto al «heroísmo natural» de los luchadores de la Antigüedad.[2] Es evidente que en esta gran transferencia se llegó, bajo el influjo del resentimiento, a determinadas desfiguraciones. Sin embargo, incluso una frase tan tendenciosa, que Nietzsche desenmascara, como la que dice «Pero muchos primeros serán los últimos, y los últimos los primeros» (Mateo 19, 30),[3] podría ser leída también en el sentido de un gran desplazamiento de la *areté*. Podría significar que el ranking resultante de las relaciones de poder y posesión no debiera seguir siendo el único baremo permitido, y ni siquiera el fundamental, del rango espiritual.

Aristocracia o meritocracia

En mi opinión, repito, nunca tuvo lugar en Europa una rebelión de los esclavos de la moral. En realidad, se produjo un vuelco de los valores al separar poder y virtud (*areté, virtù*), cosa que aún hubiera sido impensable entre los

---

[1] Lo cual no sería una tarea sencilla para la Antigüedad, porque si bien la transmisión respecto a las disciplinas gimnásticas y agonales basta para dar una idea de la enorme envergadura de los fenómenos del atletismo, es demasiado fragmentaria para dar una imagen auténtica; y, en lo concerniente a la Edad Media, porque la historia del monaquismo excede, por su amplitud y su riqueza de detalles, la capacidad de todo intento de exposición.

[2] Hugo Ball, *Der Künstler und die Zeitkranhkeit. Ausgewählte Schriften*, editado y epilogado por Hans Burkhard Schlichting, Fráncfort, 1984, pág. 301.

[3] Según la traducción al alemán de Vinzenz Hamp, Meinrad Stenzel y Josef Kürzinger, Viena/St. Pölten, 1966.

griegos, una separación que siguió actuando hasta la descolorida fase final de la aristocracia europea en el siglo XIX. El verdadero pecado contra el espíritu de la ascética positiva lo perpetró el orden social de la Europa antigua no mediante su cristianización, sino por el pacto diabólico con un sistema estamental en el que en muchos lugares ocupó las primeras posiciones una nobleza sin *virtù*. Con ello se abría paso una aristocracia basada en la explotación y no en la meritocracia, cuya única prestación consistió en la transposición idéntica, con frecuencia a lo largo de muchos siglos, de su autoconciencia inflada a sus retoños, que igualmente no servían para nada. Para hacerse una idea de la nobleza hereditaria, esta vergüenza crónica de Europa, basta confrontar esta situación con la vieja cultura de aprendizaje de China, que desde hacía más de dos mil años había estado arrinconando a esa nobleza hereditaria mediante una nobleza cultural. Con la susodicha transvaloración de los valores no llegó al poder el resentimiento de gente pequeña y enferma, como sugería Nietzsche, sino que más bien se desarrolló, hasta convertirse en una magnitud psicopolítica de primer rango, la mezcolanza de pereza, ignorancia y crueldad de los herederos del poder local –la Corte de Versalles no fue sino el ápice de todo un archipiélago de inutilidad nobiliaria que cubría Europa entera–, y únicamente el *renacimiento* neo-meritocrático sustentado por la burguesía y el virtuosismo entre los siglos XV al XIX ha deparado, paulatinamente, un final al fantasma de la nobleza que dominaba Europa, si pasamos por alto los espectros, aún virulentos, de la *yellow press*.

Sólo desde entonces se puede decir de nuevo: la política, como forma de vida europea, significa la lucha y el cuidado del marco de las instituciones, en las cuales puede realizarse la más importante de las emancipaciones, la emancipación de las diferencias surgidas y controladas por las prestaciones de esas otras diferencias que fueron creadas y transmitidas mediante el avasallamiento, la dominación y el privilegio. Es innecesario subrayar que los superasesinos antes mencionados no eran propiamente políticos, sino exponentes de un concepto de poder de corte oriental, que no reconoce otra disciplina que el arte de someter. No querían saber nada de la definición europea de lo político, dado que sólo podían ver, de la esencia de las diferencias, lo que explicaban las teorías clasistas y racistas. Teorías que han quedado siempre ofuscadas tan pronto como se aborda la génesis de las diferencias a partir del grado de eficiencia de cada cual.

2
«LA CULTURA ES EL REGLAMENTO DE UNA ORDEN.» CRESPÚSCULO DE LAS FORMAS DE VIDA, DISCIPLINAMIENTO

GRADACIONES NO-SEÑORIALES

Tras las primeras incursiones en un análisis preliminar de las tensiones de la verticalidad, podría ser comprensible por qué hay que tener por tuerta cualquier teoría de la cultura que no preste atención a las tendencias de la vida cultural a construir ella misma varios pisos internos, sin depender únicamente de las jerarquías de orden político. No querría atizar de nuevo el engorroso debate sobre las llamadas «altas culturas», debate que por diversas razones se ha calmado visiblemente en las últimas décadas. Lo que a mí más bien me importa es desarrollar una alternativa éticamente más competente y empíricamente más adecuada a la tosca derivación de todos los efectos jerárquicos o de los fenómenos de gradación a partir de la matriz dominación-sumisión.

Una empresa así se hace apremiante desde que la «sociedad» moderna ha entrado, tras doscientos años de experimentar con motivos tanto igualitarios como neo-elitistas, en un estadio donde es posible sacar consecuencias globales de esa serie de experimentos y valorar sus resultados. Resulta paradigmático de la nueva situación la aparición del sistema del deporte en el siglo XX –lo que antes llamamos el «renacimiento del atletismo»–, que posibilita la extracción de un número copioso de conclusiones que tienen que ver con una dinámica de gradación de las cosas que no sigue criterios de dominación-sumisión. Igualmente estimulante resulta la constitución de una economía de prominencias no-aristocráticas, sin cuyo estudio no hay ninguna posibilidad de entender cómo son las fuerzas que operan en el espacio público y que impulsan las diferencias verticales propias de grandes grupos modernos. Hasta los fenómenos de gradación en el mundo de la ciencia, de la administración, de la escuela, del sistema sanitario y de los partidos políticos, por nombrar sólo estos sectores, están muy lejos de lo que uno pueda captar mediante los rudos zarpazos de una teoría dirigida por ideas de dominación. Hace poco, he presen-

tado, en mi libro *Zorn und Zeit,* estudios en cierto modo detallados sobre una determinación más general de las fuerzas configuradoras de la gradación como figuras que aparecen en el marco de una psicología política del *thymós* («orgullo», «ambición», «deseo de prestigio»).[1] El análisis *neo-thymótico,* donde confluyen motivos platónicos, hegelianos y otros propios de la psicología individual, describe el campo social como un sistema movido tanto por la arrogancia como por la avidez. Si bien la arrogancia (*thymós*) y la avidez (*éros*) pueden, pese a su naturaleza antitética, cerrar alianzas exitosas entre sí, constituyendo no obstante sectores claramente separados: las recompensas, por un lado, a la arrogancia, al prestigio y a la autoestima, y, por otro, las correspondientes a la avidez, a la apropiación y al goce de algo.

A continuación mostraré de forma sinóptica cómo puede realizarse la transformación de una teoría de la sociedad de clases (con una diferenciación vertical mediante la dominación, la represión y los privilegios) en la teoría de una sociedad fundada en la disciplina (con una diferenciación vertical por la ascesis, el virtuosismo y el rendimiento). Como mentores del campo de la filosofía y de la historia de las ideas de esta operación incluyo, en la primera vuelta, a Ludwig Wittgenstein y a Michel Foucault –al uno porque con su atención a la integración del lenguaje en figuras de comportamiento («juegos de lenguaje») puso a disposición de la sociología moderna un instrumento eficiente para la revelación de estructuras rituales, manifiestas y latentes; al otro porque logró, en sus investigaciones sobre el entrecruzamiento de discursos y disciplinas, abrir paso a una comprensión del poder que transciende la simple denuncia, desmarcándose, con ello, de una larga historia de malentendidos ideológicos, que, al fin y al cabo, remiten a legados patógenos de la Revolución francesa–. Con este doble impulso se clarifica, asimismo, la dirección hacia donde han de apuntar los pasos siguientes: pasando, más allá de Wittgenstein, de la teoría de los juegos del lenguaje a una teoría general del ejercicio y de la ascesis, y ampliando, más allá de Foucault, su análisis de las formas discursivas, hasta convertirlo en el análisis de un disciplinamiento sin límites.

---

[1] *Zorn und Zeit,* Suhrkamp, Fráncfort, 2006 (trad. cast.: *Ira y tiempo: ensayo psicopolítico,* trad. de Miguel Ángel Vega y Elena Serrano, Siruela, Madrid, 2010).

«Reglamento de una Orden» de Wittgenstein

El punto de partida lo encuentro en un pequeño apunte, a primera vista algo misterioso, que Wittgenstein confió a uno de sus cuadernos en enero de 1949, dos años antes de su muerte: «La cultura es el reglamento de una Orden. O bien presupone el reglamento de una Orden».[1] El surgimiento de una expresión como «reglamento de una Orden» en el vocabulario del filósofo podría resultar, al principio, extraña. En su forma de vida en Cambridge hay pocos indicios que apunten a analogías monásticas, salvo si se quieren presentar como tales los incorruptibles rituales académicos. La excéntrica expresión parece algo menos extraña desde que trabajos biográficos recientes han mostrado hasta qué punto la vida de Wittgenstein estaba impregnada por motivos religiosos y lo profundas que eran sus aspiraciones a conseguir una perfección ética. «¡Naturalmente que quiero ser perfecto!», habría contestado en sus años jóvenes a la crítica pregunta de una amiga.[2] Y a Paul Engelmann, el amigo de sus años vieneses, le escribía en una carta datada en Año Nuevo de 1921: «Yo hubiera debido dirigir mi vida hacia el bien y convertirme en una estrella. Pero me he quedado sentado en la tierra y ahora me voy encogiendo poco a poco».[3] Según el testimonio de Bertrand Russell, hacia 1919 Wittgenstein le estaba dando vueltas a la idea de ingresar en un monasterio; un año antes había acabado el *Tractatus* y comprendido que difícilmente podía esperar que éste tuviese alguna resonancia. De hecho, en 1926 –después de su humillante fracaso como maestro de escuela en una provincia de Austria– trabajó por algún tiempo como jardinero del monasterio de los Barmherzige Brüder, en Hütteldorf, junto a Viena. La manifestación más significativa de Wittgenstein en cuestiones religiosas se encuentra en un apunte del año 1948:

> El pensador religioso sincero es como un funámbulo. Parece que casi sólo se mueve en el aire. El suelo en que se apoya es lo más estrecho que uno pueda imaginar. Y, con todo, se puede realmente andar sobre él.[4]

---

[1] Ludwig Wittgenstein, *Vermischte Bemerkungen. Eine Auswahl aus dem Nachlass*, ed. por Georg Henrik von Wright y reelaborado por Alois Pichler, Fráncfort, 1994, pág. 149. *Cf.* Thomas Macho, «*"Kultur ist eine Ordensregel". Zur Frage nach der Lesbarkeit von Kulturen als Texten*», en Gerhard Neumann y Sigrid Weigel (editores), *Lesbarkeit der Kultur. Literaturwissenschaft zwischen Kulturtechnik und Ethnographie*, Múnich, 2000, págs. 223-244.

[2] Eckhard Nordhofen, *Der Engel der Bestreitung. Über das Verhältnis von Kunst und negativer Theologie*, Würzburg, 1993, pág. 144.

[3] Paul Engelmann, *Ludwig Wittgenstein. Briefe und Begegnungen*, Viena/Múnich, 1970, pág. 32, (trad. cast.: *Cartas, encuentros, recuerdos*, trad. de Isidoro Reguera, Pre-Textos, Valencia, 2009).

[4] Ludwig Wittgenstein, *Vermischte Bemerkungen*, *op. cit.*, pág. 141.

Empalmo estas observaciones dispersas con la tesis de que en Wittgenstein se trataría del caso raro de un acróbata a la inversa, al que lo fácil le parecería más difícil que lo imposible. Lo natural es que también su arte se moviera en torno a un eje vertical, sin embargo, si se pudiera colocar al pensador en la escala de Jacob, formaría parte del grupo de los ángeles que descienden (no consideramos aquí a los ángeles caídos). Cuando el autor escribiera, a los treinta y dos años, en su carta a Engelmann que él hubiera debido convertirse en una estrella, quizás podríamos leer ahí, en vez de «convertirse», «seguir siendo». ¿Quién iba a querer convertirse en una estrella si no sacase, de algún sitio, el convencimiento de haber sido tal cosa alguna vez? Este potente observador viene efectivamente, de muy arriba, y comprende con el tiempo que es un error acordarse de un origen demasiado alto si uno ha de pasar su existencia en el llano.

Qué puede significar una existencia en la planicie lo revela la frase de una carta a Engelmann, escrita en 1925: «Probablemente no me siento a mí mismo, pero no porque mi porquería me haya mantenido ocupado, sino dentro de la porquería».[1] La tan citada «mística» de Wittgenstein sería la huella de un extrañarse, que nunca cesa del todo, por haber llegado a un sitio –en la poco elegante terminología de la psiquiatría probablemente habría que hablar aquí de una estructura esquizoide–. A un inmigrado así le parece extraño, en todo con lo que topa, no esto o aquello, sino la totalidad de lo que tiene delante. Su curva existencial describe la larga lucha sostenida por conseguir un aterrizaje soportable en el suelo de los hechos reales, sin una pérdida demasiado grande de la lucidez que se ha traído consigo. La meta de los ejercicios de Wittgenstein puede haber consistido en captar las cosas como son y llevar a cabo las realizaciones inevitables de la vida tal como han de ser hechas según la gramática del lugar sin hundirse aún más en la «porquería». De ahí el terco y resignado apunte del año 1930: «Si al lugar al que quiero llegar sólo se pudiera llegar subiendo por una escalera yo dejaría de llegar a él. Pues, propiamente, yo ya tengo que estar donde realmente tenga que ir. Lo accesible mediante una escalera no me interesa».[2]

Una nota de 1937 muestra hasta qué punto Wittgenstein quería autopersuadirse de hacer una interpretación de la existencia en clave de gimnasia de suelo: «Uno escribe acerca de sí mismo lo alto que es. Y no es que uno esté allí

[1] Allan Janik/Stephen Toulmin, *Wittgensteins Wien*, Múnich, 1984, pág. 316 (trad. cast.: *La Viena de Wittgenstein*, trad. de Ignacio Gómez de Liaño, Taurus, Madrid, 1998).

[2] Ludwig Wittgenstein, *Vermischte Bemerkungen*, *op. cit.*, pág. 31.

sobre zancos o subido a una escalera, sino de pie sobre el suelo y descalzo».[1] Por otro lado, el autor puede imaginarse cómo sería estar salvado (del pecado, de la realidad, de la fuerza de gravedad): entonces ya no estarías en la tierra, sino suspendido del cielo, cosa que, ciertamente, un espectador externo no podría diferenciar sin más, ya que el estar suspendido del cielo y el estar sobre la tierra producirían, visto desde fuera, prácticamente la misma imagen.[2] Wittgenstein siguió convencido hasta el final de que, tras la bajada a la existencia, de lo que se trata es de hacerse tan feliz como le sea posible a un ser destinado a la desesperación: «Encamínate siempre, simplemente, desde los altos pelados de la inteligencia a los verdes valles de la estupidez».[3] Tales premisas ya no permiten la elaboración de ningún proyecto filosófico en el sentido usual de la expresión, en tanto, hasta entonces, los filósofos querían siempre hacer compañía a los ángeles que subían por la escala. Para Wittgenstein esto era evidente; hubiese sido deseable que quienes lo saquearon desde los baluartes de la filosofía analítica lo hubieran visto también con la misma claridad.

Si se pregunta, en estas condiciones, lo que significa la frase «La cultura es el reglamento de una Orden. O bien presupone el reglamento de una Orden» escrita por la pluma de un hombre de sesenta años, lo primero que llama la atención es con qué descuido, por no decir con qué displicencia, usa aquí el autor la expresión «cultura», justamente él, que por lo demás mostraba tener siempre un sexto sentido para la detección de las ambigüedades ocultas bajo formulaciones aparentemente idénticas. Todo indica que en ese momento lo que le importaba no era tanto la palabra «cultura», cuyas vacuidades él habría detectado enseguida si se hubiera preguntado por ella, sino la expresión «reglamento de una Orden». Es sobre ésta donde inequívocamente recae, pese a sonar tan extraña, el peso mayor del análisis. Wittgenstein no perdía de vista lo que esto significa. Una reglamentación así daría expresión a una de las aproximaciones más sugestivas a lo que él entendía por una *gramática*; ésta contiene un *set* de prescripciones que ya no son susceptibles de fundamentación y de cuya suma resulta una forma determinada de vida, un monástico *way of life*, sea éste en un estilo pacomiano, agustino, casiano, benedictino, franciscano, etcétera. Si queremos comprender lo que significa seguir una regla –y ésta es una cuestión que se repite de un modo crónico en el último Wittgenstein– bas-

[1] *Ibid.*, pág. 73.
[2] *Ibid.*, pág. 74 sig.
[3] *Ibid.*, pág. 145.

ta representarse cómo viviría uno si ingresase en una Orden religiosa. Qué es lo que le da a ésta su especificidad y cómo opera sobre sus ejercitantes es algo que únicamente es revelado a quien la hace suya, eligiendo él mismo la forma de vida monacal. El monje wittgensteiniano quedaría, ciertamente, condenado a asumir el papel del etnólogo de su Orden, ya que seguiría siendo incapaz, por razones psíquicas, de dejarse absorber por la forma de vida de la colectividad. Sería además un etnólogo a quien los nativos hacen una mala jugada, pues él se adhiere a un linaje donde no hay en absoluto nativos, sino sólo miembros que se han ido agregando a la colectividad, como él mismo.

La singularidad de la regla de una Orden –y con ello el enunciado de Wittgenstein comienza a hacerse problemático– estriba en que impone a los monjes (el autor no habría pensado en monjas), sea cual sea la prescripción de la que en cada caso se trate, la obligación de dar cualquier paso o de hacer cualquier clase de práctica con una parsimonia meditativa, así como de hablar siempre con circunspección. Trátese de la forma de la tonsura, de la reglamentación de la vestimenta, de los servicios de cocina, de las actividades en el huerto monacal, del reglamento sobre el equipamiento de los dormitorios y el comportamiento en ellos de los monjes de mayor o menor edad, de la distribución de los tiempos de dormir, de las lecturas de las horas canónicas, de las reuniones para la oración, del trabajo en las celdas de estudio, de la disposición de las despensas y los comedores y demás, las reglas concretas van incrustadas en la regla de todas las reglas: el monje no debe realizar la menor maniobra por simple costumbre, sino que en todo momento ha de estar dispuesto a interrumpir lo que esté haciendo por una nueva orden del superior, como si contara, a cada instante, con que el propio Salvador pudiera entrar personalmente en las instalaciones monásticas. Juan Casiano insistía en que si el superior llamaba a la puerta de un monje escribiente, éste no debía demorarse ni en acabar de escribir la letra que había empezado a trazar, sino que se pondría en pie de un salto y estaría totalmente dispuesto para la ejecución de una nueva tarea.[1]

La vida de una Orden se diferencia, pues, de la vida ordinaria en un triple aspecto: Primero, el ingreso en una Orden implica el acuerdo con un sistema artificial de reglas puestas cuidadosamente por escrito y que animan la vida monástica de esta o aquella observancia. En cambio, en la cultura ordinaria uno se va desarrollando sin ser preguntado si quiere someterse a sus reglas; es

[1] *Cf.* Thomas Macho, «*"Kultur ist eine Ordensregel". Zur Frage nach der Lesbarkeit von Kulturen als Texten*», *op. cit.*, pág. 229.

más, la mayoría de las veces sin pensar jamás si existe o no una *regula* para las formas de vida del lugar. Segundo: la vida tras los muros de un monasterio genera un clima especial, de vigilancia y total disposición respecto a cualquier clase de trabajo, que no es posible encontrar en ninguna de las formas de vida del ámbito extra-monástico (los términos *obediencia* y *devoción* son metáforas de una disponibilidad total y absoluta). El ritmo fundamental de la existencia monacal se produce por un intercambio calculado de tareas prácticas e interrupciones para el culto, y de esta forma las manos sirven para dar testimonio de la máxima de la comunidad monacal: trabajar es bueno, pero mejor orar. Y, tercero, en la cultura monacal se deja de lado la característica más fuerte de la cultura profana: la división del trabajo entre sexos y el cuidado por la transmisión de las formas de vida existentes a los pequeños bárbaros que van saliendo de las relaciones sexuales.

La cultura surge de la secesión

Evidentemente, Wittgenstgein quería referirse a otra cosa. Cuando él anotaba que la «cultura es el reglamento de una Orden» el significado de *cultura* se ve contraído a un resto finamente tamizado. De ningún modo debería llamarse *cultura* a todas las formas de vida que aparecen en las distintas «sociedades», sino sólo a aquello que, por su explicitud, rigor, vigilancia y reducción a la esencial, pueda ser comparado con la existencia sujeta a la regla de una Orden y que permite un *modus vivendi* para el cual la liberación de las consecuencias de la sexualidad constituye su primer criterio. No desempeña aquí papel alguno el hecho de que las reglas monásticas, claramente elitistas y de carácter sagrado, se basen, al fin y al cabo, igual que las determinaciones de cualquier gramática de lenguajes naturales, en algo arbitrario. Lo único decisivo es la dinámica de separación de la vida bajo las reglas. El uso que hace Wittgenstein del concepto «cultura» no deja ninguna duda: la cultura, en el sentido exigente del término, sólo surge a sus ojos mediante la segregación de los realmente cultivados de lo que por lo general se llama «cultura», ese agregado confuso de hábitos mejores o peores que, sumados, apenas dan algo más que la «porquería» usual.

A partir de aquí es más fácil explicar por qué Wittgenstein se cuenta entre los pocos autores modernos –acaso el único con categoría en el período que va de Nietzsche a Foucault, si excluimos a Heidegger– en quienes se podía obser-

var una retransformación de la filosofía, de la especialidad de escuela que era, en una disciplina que plantea retos. En su ejemplo podemos comprobar lo que pasa cuando el estudio se convierte de nuevo en un ejercicio vital. El motivo para este cambio se encuentra en su concepto secesionista de la cultura. Es fácilmente constatable que este concepto de cultura formaba parte de la herencia austríaca, nunca abandonada por Wittgenstein.

Wittgenstein sabía lo que es una *secesión* desde niño, ya que la escisión del grupo de artistas en torno a Gustav Klimt, Koloman Moser y Josef Hoffmann respecto a la conservadora Asociación de Artistas de Viena el año 1897 había constituido uno de los acontecimientos fundamentales del *fin-de-siècle* vienés. Karl Wittgenstein (1847-1913), el padre del filósofo, un industrial del ramo del acero y mecenas de la música, se contaba entre los más importantes patronizadores de la Secesión, no sólo por lo que respecta a la construcción del pabellón de la misma en la Karlplatz, sino incluso ayudando personalmente a algunos de los artistas del movimiento. Cuando Klimt escenificó, al separarse a su vez de la Secesión en 1905, un segundo movimiento de destete el joven Wittgenstein tenía dieciséis años, y diecinueve en el momento de la aparición del escrito, que iba a hacer época, de Adolf Loos: *Ornament und Verbrechen.* Podemos suponer que, a más tardar desde este momento, el concepto de cultura del joven Wittgenstein estaba irrevocablemente fundido, como pasaba en la escena cultural de la Jung-Wien (Joven Viena) con el fenómeno de la secesión. Forma parte de ello la vivencia de que no basta una sola *secesión* para permanecer fiel a ese impulso de desmarcarse de lo ordinario. Sólo si se continúa avanzando en el distanciamiento de la miseria de lo convencional se puede mantener la pureza del proyecto modernizante; de ahí surge el ritmo de secesiones permanentes del arte del siglo XX, que sigue su marcha hasta que ya no queda nada de lo que poder escindirse. De hecho, el propio Loos fue desde muy pronto uno de los críticos más incisivos de la primera estética de la Secesión. No veía en ella otra cosa que la sustitución de un *kitsch* por otro, el reemplazo de una ornamentalidad vulgar por otra buscada.

Como han mostrado Allan Janik y Stephen Toulmin, los motivos secesionistas, en el sentido lato de la expresión, fueron en general propios de la Wiener Moderne.[1] Para sus protagonistas, el gesto fundacional de la cultura consistía

[1] La Wiener Moderne abarca el período de tiempo comprendido aproximadamente entre 1890 y la primera guerra mundial. Se desarrolla bajo la influencia de ideas tomadas de la filosofía, la literatura y el arte alemán, francés, italiano y norteamericano. Se formó como una contracorriente del naturalismo, defendiendo la concepción del *arte por el arte.* *(N. del T.)*

en salirse del sistema de las convenciones en que se regodeaba el público aristocrático-burgués de la capital del Imperio austrohúngaro. Se tratase de la arquitectura, la pintura, la música o el lenguaje, el grupo de los *modernos* se constituía, en el ámbito que fuere, mediante una operación secesionista, mediante el desmarque respecto al purismo de lo ornamental, el constructivismo de los vividores, la lógica de los periodistas y la gramática de los charlatanes. Lo que uniría a los nuevos artistas es la aversión contra toda clase de ornamento excesivo. A sus ojos, la cultura y el arte sólo pueden progresar gracias a una oposición radical a lo que Karl Kraus denominaba el «emporcamiento de la vida práctica por lo ornamental, como Adolf Loos ha demostrado».[1] La equiparación entre el ornamento y el delito que Loos lleva a cabo en su escrito expresa perfectamente el nuevo *éthos* de una claridad formal determinada por el uso real de las cosas –recordándonos, por lo demás, que el funcionalismo fue al principio un moralismo o, por decirlo más exactamente, una *práxis* ascética que trataba de acercarse más al bien omitiendo todo aquello de lo que uno no se pueda responsabilizar–. No sería difícil mostrar *en détail* el factor-Loos en los hábitos lógicos de Wittgenstein, por ejemplo cuando el filósofo anota: «Sostengo que el uso es la forma de la cultura, la forma que hace los objetos [...]».[2] Un aforismo de Karl Kraus testifica la atmósfera de polémica en la que se realizaba la búsqueda de la «forma de la cultura»:

> Tanto Adolf Loos como yo, él literalmente, yo en el ámbito del lenguaje, no hemos hecho otra cosa que mostrar que hay una diferencia entre una urna y un orinal y que sólo en esa diferencia encuentra la cultura su esfera de acción. Pero los otros, los *positivos*, se subdividen en aquellos que utilizan la urna como orinal y los que utilizan el orinal como urna.[3]

El apunte de vejez en que se dice que la «cultura es el reglamento de una Orden» sigue presuponiendo aún la agresiva ética reduccionista y el ambiente que postula el futuro del purismo formal de la anterior Wiener Moderne. Los estrafalarios tonos secundarios que resuenan en la anotación de Wittgenstein quedarían explicados si se capta la paradoja en que se basa la actitud fundamental de la secesión: un ascenso creíble en la cultura sólo se puede conseguir

---

[1] Allan Janik/Stephen Toulmin, *Wittgensteins Wien*, *op. cit.*, pág. 129.

[2] *Ibid.*

[3] Karl Kraus, «*Nachts*» (1919), en *Ich bin der Vogel der sein Netz beschmutzt, Aphorismen, Sprüche und Widersprüche*, Wiesbaden, 2007, pág. 363.

mediante el descenso a las formas elementales. Para estos fanáticos de la forma, lo sencillo está por encima de lo complicado. La omisión de lo superfluo es una acción ética. Para los participantes en ese gran éxodo de la esfera «emporcada» la llamada «hacia las cosas» coincide con la llamada «hacia las formas de vida elementales» o «hacia el uso real». Mediante esas campañas, tanto las fenomenológicas como las funcionalistas, tanto las reduccionistas como las positivistas, son dejados de lado mundos enteros de «ornamentos» –o como se quiera llamar a las cosas superfluas–. Lo que cuenta para el futuro es el estudio de las formas primarias, de las gramáticas y de sus principios constructivos. Quienes tomen parte en el estudio que hace posible y justifica una «cultura» en el nuevo sentido formarían un grupo de artistas-ascetas, que viven bajo una regla explícita. Para ellos, la ética, la estética y la lógica apuntan en la misma dirección. La regla de la Orden vienesa sólo es decisiva para el surgimiento de una nueva «cultura» porque en cada determinación adopta una posición contraria al predominio de las relaciones emporcadas. El estilo es casi neo-cisterciense, *dépourvu*, presidido por la tríada *claridad*, *sencillez* y *funcionalidad*.

Forma y vida

No necesitaría recordar todas estas conexiones si la figura de la *secesión* no fuera importante, independientemente de la historia de Viena, para todo lo que se dirá a continuación sobre las formas de organización de la vida como ejercicio, incluso en sus manifestaciones más antiguas y antiquísimas. En el gesto de la *secesión* en cuanto tal se expresa ya el imperativo sin el que no hubiera podido existir jamás ninguna «Orden», ninguna reforma, ninguna «revolución». ¡Has de cambiar tu vida! Se da por sentado el presupuesto de que la vida tiene en sí algo para cuya transformación el individuo posee, o puede adquirir, alguna competencia. En 1937 Wittgenstein anotaba: «Que tu vida sea problemática significa que tu vida no se ajusta a la *forma* de la vida. Y entonces tú has de cambiar tu vida, & cuando se ajuste a la *forma* desaparecerá lo problemático».[1]

En la creencia en la posibilidad de un *ajuste* mejor entre la vida y la forma de la vida subyace un concepto de *forma* que se puede rastrear hasta en la fase fundacional de la filosofía en Sócrates y Platón y en la primera época de las ascesis brahamánicas. En ella se expresa el convencimiento de que hay una «bue-

[1] Ludwig Wittgenstein, *Vermischte Bemerkungen*, *op. cit.*, pág. 62.

na forma» de vida, independientemente de que provenga de los talleres vieneses, de la escuela ateniense o de los monasterios de Benarés, una forma cuya aceptación tendría que conducir a una eliminación de las perturbaciones de la existencia. Encontrar la *buena forma* constituye una tarea de diseño que conlleva un ejercicio lógico-moral. Sólo porque la filosofía misma implica, desde sus inicios, una tarea así puede «hacer escuela», y la escuela, en cuanto tal, es ya un fenómeno secesionista, no de un modo muy distinto en Platón, el fundador de la Academia, que en la Wiener Moderne. Donde se dé una secesión, los reformistas se encuentran al límite de su paciencia respecto a los hechos con que se han encontrado. Ya no quieren tener ojos ni para las relaciones habituales ni para sus reproducciones. Ha sonado la hora de volverse hacia los modelos. Realmente, se puede hablar del nacimiento de la filosofía a partir de un espíritu de secesión y de vuelta hacia los modelos; no es del todo casual que la Academia ateniense de Platón, fundada el año 387 antes de nuestra era –cuyas actividades fueron proseguidas sin solución de continuidad hasta su destrucción por Sila el año 83 a. C.–, estuviera fuera del centro, a casi dos kilómetros al noroeste del casco urbano, y, por cierto, de una forma muy apropiada, al lado de un lugar de deportes bastante grande, el *gymnasium*, integrado evidentemente enseguida en las actividades realizadas en la Academia.

La fundación de una escuela implica la negativa a someterse a un destino de *kitsch* –sea éste el de los últimos tiempos de Atenas o el de las postrimerías del Imperio de Habsburgo–. Exige la transformación de cuestiones que tienen que ver con el destino en tareas de disciplina. Ya Platón había rechazado la tragedia, al barruntar en ella un «emporcamiento» moral. En vez de quedarse mirando, de una forma cómoda y sentimental, cómo otra gente se hunde en sus embrollos tendría más mérito preocuparse por los propios errores y, una vez hechos conscientes, corregirlos lo mejor posible. Se puede decir, sin más, que la escuela se basa en el hallazgo del *error* –éste sería una fatalidad secularizada y revisable– y que el discípulo es aquel que aprende con los errores e intenta eliminarlos. En este punto salta a la vista la convergencia entre la actitud socrática de fondo, tal como Nietzsche la ha reelaborado en sus primeros escritos, y el planteamiento de Wittgenstein en su tarea incesante de autoexplicación. Tampoco para este analítico del lenguaje hay una tragedia, «y el conflicto no deviene algo espléndido, sino un *error*».[1]

[1] *Ibid.*, pág. 35. Sobre la relación entre Wittgenstein y la doctrina socrática, *cf.* Agnese Grieco, *Die ethische Übung. Ethik und Sprachkritik bei Wittgenstein und Sokrates*, Berlín, 1996.

Digamos abiertamente hacia dónde apuntan estas reflexiones: con la demostración de que en el concepto de cultura de Wittgenstein se hace valer una comprensión netamente secesionista del *trabajo* sobre los errores personales y los errores del estado mental de la colectividad no resultan pertinentes las posibilidades de captarlo por parte de la ideología igualitaria y relativista que acompaña a las diversas variantes de la filosofía analítica angloamericana. En realidad, la *obra* de Wittgenstein podría encarnar los rasgos más duros que conoció el siglo XX del elitismo ético (a excepción, acaso, de Simone Weil, con una estatura similar como única representante de un elitismo de la reforma). Su planteamiento secesionista-elitista llega a tal profundidad que el autor hubiera preferido, de ser posible, apartarse incluso de sí mismo y de sus «porquerías» entreveradas. Una vez evidenciado el elitismo implacable de Wittgenstein –tan radical, por cierto, como apolítico y ahistórico–, esto afectaría no solamente a la comprensión de su teorema más celebrado, la doctrina de los «juegos del lenguaje», sino que proyectaría también una luz muy distinta sobre el rol de este autor como maestro.

Juegos del lenguaje y ejercicios: la ilusión del *ordinary language*

Ahora se hace inmediatamente comprensible que los tan citados «juegos del lenguaje» constituyen, en realidad, formas de *ascesis*, o, mejor dicho, modelos *microascéticos*, esto es, ejercicios prácticos articulados lingüísticamente cuya ejecución es adquirida por lo común mediante imitación, sin que se nos haya dicho si merece la pena o es deseable llevar a cabo tales juegos lingüísticos. Las culturas mismas no nos aclaran nada, evidentemente, sobre esto, estando condenadas a aceptarlo de forma afirmativa. Resulta menos aceptable el que incluso la teoría de los juegos del lenguaje responda en este punto con evasivas. Con ello silencia cómo en la mayor parte de los juegos del lenguaje se aplica la imitación de ordinarieces «emporcadas», mientas que lo esencial, la participación en la *secesión*, queda las más de las veces sin expresar ni comprender. Mediante el juego ordinario del lenguaje ejercitaríamos, propiamente, lo que no es digno de ser ejercitado. Se lo ejercita *nolens volens*, haciendo lo que todos hacen, sin reflexionar si merece la pena hacerlo. Un juego ordinario del lenguaje sería el entrenamiento cotidiano, no declarado como tal, de los «puercos» y, con ello, de aquellos a los que sigue siendo indiferente el que su forma de vida resista o no a un examen.

Únicamente en los casos más raros es adquirida la capacidad de participar en juegos del lenguaje conectando de manera voluntaria con una forma de vida manifiestamente secesionista. Una capacidad así presupondría, como subraya Wittgenstein en la otra mitad de la frase susodicha, el explícito «reglamento de una Orden», haciendo referencia el término *explícito* a un saber de la *forma* o a un saber de la *ascesis* que o fue destilada mediante la larga experimentación de toda una vida de ejercicios (como ocurría en la era de los autores de reglas monacales, desde Pancomio hasta Isidoro de Sevilla, o en las tradiciones brahamánicas y yóguicas), o tuvo que desarrollarse de nuevo, mediante un proyecto radicalizado, en medio de una crisis cultural (como en el *fin-de-siècle* vienés). Ciertamente entonces, y sólo entonces, ejercitarse significa incorporarse, mediante una *ascesis* declarada, lo que es digno de ser practicado. Ejercicios de este nivel llevarían a juegos de lenguaje y formas de vida para gente no-*emporcada*. Serían, por elementales que parezcan, una impregnación total de lo cotidiano por parte de la destreza *artística*. La representación perfecta de la normalidad se convierte así en un ejercicio *acrobático*. Para Wittgenstein, el milagro ético se realizaría en la cumbre del *mount improbable*: el milagro de que las formas de vida puedan ser explicadas mediante un análisis lógico y su reconstrucción técnica.

En el último Wittgenstein nos vemos obligados a ser testigos, pese a todos sus esfuerzos por parecer humilde, de cierto grado de hipocresía, porque la mayoría de las veces hacía como si no supiese que su teoría de los juegos del lenguaje implicaba una turbia concesión a la dimensión trivial y «emporcada» de la existencia, de la que, sin embargo, nunca cesó de distanciarse. En su propia causa, miraba de reojo hacia las claras reglas de las Órdenes, bajo las cuales habrían querido vivir –y acaso hubieran podido vivir de acuerdo con sus aspiraciones– personas excepcionales del mismo tipo que él y secesionistas de idéntica categoría. Es cierto que estas formas de vida son llamadas, igualmente, «juegos de lenguaje», pero uno presiente que los hábitos que visten son del paño más fino. Cuando la *Ordinary Language Philosophy*, de moda hace unos años, remitía a Wittgenstein sucumbía a una ilusión de la que el maestro era todo menos culpable. En el «lenguaje ordinario» a él no le interesó nunca su carácter de ordinario. El acto de prestidigitación habría consistido en barruntar, a través de la expresión *ordinary*, algo del perfeccionismo de los talleres vieneses. Se había olvidado indicar a los pacientes ingleses que no debían alegrarse demasiado pronto de la alabanza de lo ordinario. Tenía que ver con el espíritu de la gran reforma el decir «ordinario» cuando en realidad lo que se quería decir era

«extraordinario». Se debería haber explicado a los interesados qué significa la búsqueda de la forma de uso esencial, arrostrando el peligro de echar a perder el *party* a los defensores de lo ordinario. Quien haya colgado su abrigo en el guardarropa de Adolf Loos posee un modo de medir imposible de olvidar. Si luego comprobamos dónde cuelgan los colegas ingleses y americanos sus cosas no los podremos tomar de nuevo en serio.

No cabe duda de que el secreto del éxito de la teoría de los juegos del lenguaje es su sutil mendacidad. Además, en ella se revela algo que sólo «se muestra» en los hábitos de «maestro» de Wittgenstein. Él sabe, ciertamente, que enseñar significa mostrar cómo se hace algo, pero lo que él, como virtuoso, está en condiciones de revelar cómo se hace, el análisis lógico del lenguaje, es totalmente distinto a lo que él, propiamente, quería mostrar: la forma de vida del santo. Lo que «se muestra» en la doctrina de Wittgenstein es que no revela de qué se trata para él, como también que no puede hacer lo que quisiera y no para de querer lo que no puede. La hagiografía habitual de Wittgenstein hace mucho que admite que su héroe fracasó, más o menos lastimosamente, en el papel de maestro de escuela que desempeñó en Austria de 1920 a 1926. pero nadie se atreve a decir que fracasó igualmente como profesor universitario, y de una manera peor, esto es, triunfando; probablemente se silencia esto porque, en secreto, se le exculpa psíquicamente y, por lo demás, se es de la opinión de que, con todo, él ha conseguido, al hacerse una eminencia global, mucho más de lo que un *homo academicus* pudiera atreverse a soñar. Cuando Wittgenstein escribió, poco antes de retirarse, en 1946, de la enseñanza: «Yo muestro a mis discípulos fragmentos de una región enorme en donde es imposible que puedan orientarse»,[1] concedía *implicite* que dejaba al público confuso sobre sus verdaderas preferencias. Por lo que a él le concernía, hubiera podido hacer más para explicar cómo era esa región, pero prefirió ofrecer una noble desorientación, como si en Cambridge fuera su perfeccionismo de corte cristiano una cuestión personal, tan inconfesable como su homosexualidad, en aquel tiempo poco valorada.

Lo que se muestra

La ausencia de una crítica explícita del papel de Wittgenstein como profesor universitario constituye, a mis ojos, un indicio de que sus discípulos pasa-

[1] *Ibid.*, pág. 111.

ron por alto las ambigüedades de su maestro, dándose por satisfechos con una lección a medias. Lo que se puede conseguir con una lección a medias lo dejan patente los *trends* dominantes durante más de cincuenta años en la reciente filosofía universitaria a este lado y al otro del Atlántico. En todas partes ha obtenido la supremacía el paradigma del deportista conceptual rebosante de agudeza y del epistemólogo prepotente que Wittgenstein ha coadyuvado a fundar mediante su personalidad académica, mientras que lo que más íntimamente importaba al pensador desaparecía casi por completo de la lista de temas de los seminarios de analítica. El propio Wittgenstein tiene que haberse percatado de que por esa vía del *señalar* salían a la luz cosas distintas a lo deseado por él. El ideal de la acción directa del modelo hacía ya mucho tiempo que había quedado colapsado, cuando, en 1947, anota: «La manera más fácil de que yo consiga aún una repercusión sería el que escriban, estimulados por mí, una *gran* cantidad de basura & que ésta aporte *quizás* alguna sugerencia con vistas a algo bueno».[1]

En vano se buscará en la historia de la filosofía un ejemplo parecido de que un pensador prevea con tanta precisión su influjo. La frase citada resume igualmente la catástrofe intelectual de la segunda mitad del siglo XX. La «basura» que Wittgenstein sabe que más pronto o más tarde provocará no es otra cosa que la «porquería» que él, con su posterior teoría oficial, la doctrina pseudoneutral de los juegos del lenguaje, iba a propiciar. La tardía ambigüedad de Wittgenstein no sólo expresa ciertamente un complejo privado. Testimonia también una perplejidad objetiva, que no fue capaz de superar. Para él, superviviente de aquel mundo de los últimos tiempos del Imperio de los Habsburgo, los relojes habían quedado parados en el mes de noviembre de 1918, y durante el resto de su vida ya no se siguieron moviendo. Hasta esa fecha, como los otros protagonistas de la Wiener Moderne, se había adelantado a su tiempo, integrado en la comunidad de problemas, de carácter *ascético* y formal, de todos aquellos que se movilizaron para la gran reforma. Tras el colapso del mundo austríaco perdió toda conexión con los temas de la actualidad y navegó en un ámbito de problemas sin fecha ni destinatario, en esto acaso sólo comparable con Emile Cioran, que después de su ruptura con los excesos históricos de su temprana fase «comprometida», había pasado igualmente a una especie de resistencia, en el exilio y descontextualizada, contra los convencionalismos de la existencia. Valdría la pena colocar juntos a Wittgenstein y a Cioran, desde el ángulo visual de

---

[1] *Ibid.*, pág. 121 sig.

sus respectivos ejercicios anacrónicos. Ambos inventan algo para lo que el más joven había encontrado el concepto justo con el título original, *Exercises négatifs*, de su libro *Breviario de podredumbre*.[1] La suma de lo que Wittgenstein llevó a cabo en sus años británicos, desde 1929 a 1951, constituye un testimonio trágico de la detención, provocada por la guerra, de la *reformatio mundi* de Kakania.[2]

Desde la amputación de su mundo, Austria sería un país sin realidad y la filosofía reimportada de Wittgenstein la mentira de su vida. El cambio de Wittgenstein desde la última Austria de los Habsburgo a una especie de cristianismo de diseño a lo Tolstoi podía simbolizar, antes de 1918, lo inaccesible de una reforma radical, cosa intuida por los mejores. Después de 1918 tal opción seguía constituyendo una parte del fracaso casi universal ante la tarea de formular las reglas para la vida en un mundo posdinástico. Si Wittgenstein hubiese creído ya entonces que la cultura es como el reglamento de una Orden, a la vista de la miseria de la época habría intentado confeccionar un reglamento de ese tipo o cooperar en su redacción, aunque sólo fuera en la poco elegante forma de un programa de partido o de un concepto de educación para generaciones posfeudales. Pero prefirió apartarse al mundo, ya superado, de las escuelas rurales austríacas, como un *narodnik* que se hubiera perdido en ese siglo. Posteriormente con sus análisis filosóficos contribuyó a popularizar el modo austríaco de evadirse de la realidad dando un rodeo por Gran Bretaña. La *mentira* de los juegos del lenguaje iniciaba su carrera triunfal por los seminarios del mundo occidental, sin que nadie advirtiese en qué se basaba el engaño. Era como si los supermercados de bricolaje americanos debieran distribuir exclusivamente productos de un formalismo aristocrático a lo Loos, sin considerar que los mercados de bricolaje sólo ofrecen, inevitablemente, lo habitual de los mercados de bricolaje. Con su forma de quedarse detenido en 1918 Wittgenstein ha coadyuvado a fundamentar ideológicamente el marasmo espiritual del mundo inglés después de 1945: hacia fuera, la aparente equivalencia de todas las formas de vida, una *fitness* analítica y un literal *anything goes*; por dentro, nostalgia de los verdes valles de la estulticia y de los sentimientos jerárquicos de una élite de tiempos pasados.

---

[1] *Cf.* [pág. 110 sig. desde párrafo «Con su contribución...», de la traducción].

[2] Así denomina Robert Musil, en *El hombre sin atributos*, al Imperio austrohúngaro, por la abreviatura *K. u. K, Kaiserlich und Königlich*, «Imperial y Real». *(N. del T.)*

Ejercicios declarados

No me gustaría ver que estos diagnósticos son malentendidos como una crítica destructiva; al contrario, tratar de corregir las deformaciones provenientes de Wittgenstein no es una tarea insoluble. Basta recordar la dinámica secesionista de aquella búsqueda de la *buena forma* para entender que, propiamente, la teoría de los juegos del lenguaje representa una teoría sobre el *training* que se basa en la diferencia –a su vez no declarada– entre *ascesis* declaradas y no-declaradas. Los juegos del lenguaje serían módulos micro*ascéticos* que, por lo regular, son ejecutados por los jugadores sin saber, y menos pensar, lo que hacen. Si actúan como se les ha enseñado están poseídos, en cierto modo, por la gramática, por mucho que únicamente se trate de la suave posesión ejercida por los hábitos sintácticos. No obstante, la posesión por una regla seguida inconscientemente o semiconscientemente no puede ser la manera correcta que tengan los hombres de relacionarse con la verdad. Es posible que el significado de una palabra sea su uso real, pero lo fundamental es la clarificación del uso. ¿No había estudiado Adolf Loos minuciosamente la vida propia de las cosas cotidianas para luego sustituir los objetos más triviales por utensilios de la sencillez más refinada y de la más alta solidez material? ¿Y no había el mismo Wittgenstein, en la casa de Viena que proyectó para su hermana, incluso desechado las formas aparentemente definitivas y dadas de los picaportes de las puertas, sustituyéndolos por otros de creación propia, que revelaban con su forma si la puerta se abría hacia fuera o hacia dentro?

Las consecuencias de estas analogías son transcendentales: de hecho, gran número de ejercicios no declarados pueden, y deben, transformarse en ejercicios declarados y así quedar dilucidados. La pendiente entre el ejercicio no declarado y el declarado es incluso parte integrante de los primeros hechos de orden ético. Esta diferencia la justificaría la tesis, de 1930, de Wittgenstein –contra la *instrumentalización* de la claridad por parte de la Ilustración a favor del «progreso»–: «Para mí, sin embargo, la claridad, la transparencia, es un fin en sí mismo».[1] Este supuesto fin en sí mismo es en realidad el medio en que tiene lugar la transformación de las aplicaciones de posesión de las reglas en ejercicios libres.

[1] Ludwig Wittgenstein, *Vermischte Bemerkungen*, *op. cit.*, pág. 31.

Podemos seguir el protoenunciado ético «¡Has de cambiar tu vida!» por de pronto, sólo cuando los ejercitantes hacen sus ejercicios conscientemente como ejercicios, es decir, como formas de vida que les comprometen. La razón de esta exigencia es evidente: si los propios jugadores son troquelados inevitablemente por aquello a lo que ellos juegan y por la forma en que juegan (y como se les ha obligado a jugar), entonces sólo podrán llegar al puente de mando de su autotransformación clarificando los juegos en que están implicados como lo que son. En consecuencia, la teoría de los juegos del lenguaje no sería una manifestación de «positivismo terapéutico», como afirmó en 1946 el filósofo americano Brian Farell, con la falta de instinto de un cliente de supermercado de bricolaje. Se comprende por qué Wittgenstein «estaba sumamente disgustado» con tal definición.[1] La teoría de los juegos lingüísticos sería la manera que tiene de trabajar el ascetismo transformador, y, con ello, un secesionismo ético en acción. Es puesta en práctica con la finalidad de encontrar, de entre la maraña de las formas de vida dadas incorporadas bajo el imperativo de la situación real e inevitablemente cercanas a la «porquería», una selección de juegos aceptados en ese «reglamento de Orden» clarificado. Todo es un «juego del lenguaje», la vida transparente como un cristal o la porquería; depende de los matices.

De lo que no se debe callar

Por consiguiente, está de sobra toda la cháchara, ampliamente difundida entre los wittgensteinianos, sobre el silencio que por lo visto ha de guardarse en todo lo realmente importante en la vida. No se guarda silencio cuando de lo que se trata es de cosas prioritarias. También en este punto la búsqueda de las fuentes de esta aberración nos lleva de nuevo a Wittgenstein. En este punto sensible cayó en las redes de su propia ideología, al amalgamar sugestivamente el hábito del tipo de silencio de Jesús y de los monjes, por el que sintió atracción desde muy pronto, con su negación de la posibilidad de metalenguajes, como si toda su obra no hubiera sido una infracción de la regla del silencio y un discurso, dispersado a lo largo de décadas, sobre qué es y cómo es el habla.

[1] Allan Janik/Stephen Toulmin, *op. cit.*, pág. 295.

De toda la cháchara sobre el silencio sólo queda en pie lo necesario para dejar claro a un ejercitante que de lo que se trata es de ejecutar ese ejercicio y no de razonar sobre el mismo. Un lanzamiento de disco sólo se realiza arrojando el disco, y ninguna palabrería en torno a los discos y al modo correcto de arrojarlos puede sustituir al lanzamiento; ni la biografía de los lanzadores ni la bibliografía sobre la literatura que trata del lanzamiento del disco nos hace avanzar un paso. Cosa que no cambiaría un ápice aunque la «discología» pudiera convertirse en una disciplina que hubiera que ejercer según las condiciones de ese arte, en el caso de existir algo así. En ella, la ejecución consistiría en poner en práctica, *lege artis*, los juegos del lenguaje pertenecientes a esa *logía*, ¿y por qué no en un sector especial de investigación dentro de la investigación sobre el lanzamiento en general y de la ciencia sobre los proyectiles? Otra cuestión es si entonces sería mejor ser un lanzador de disco o un *discólogo*. Esto nos obligaría a elegir entre dos disciplinas, cada una de las cuales requiere ser dominada, o bien el resultado es una unión de especialidades, llevando a la aparición del *athleta doctus*.

El tan alardeado silencio wittgensteiniano no encierra, de suyo, ningún significado más profundo que el verso de Erich Kästner: «No hay nada bueno / Salvo que se haga». Quien así lo quiera, podría asociar todo ello incluso con la regla benedictina en la que, en el apartado *Cómo debe ser el abad*, se dice: «Por tanto, el que haya aceptado el nombre de abad debe estar al frente de sus discípulos haciendo uso de una doble enseñanza; lo cual quiere decir que ha de enseñar todo lo bueno y santo más con obras que con palabras».[1] El hábito de silencio wittgensteiniano recibe una carga *religiosa* si en él se trasluce la protoescena de la «encarnación-del-silenciamiento-de-la-verdad» tal como es presentada en la comparecencia de Jesús ante Pilatos. El comportamiento del filósofo quizás sea más comprensible si uno se imagina que aquél está permanentemente ante Pilatos. De ahí se derivaría un comentario bien plástico de la frase: «Pero Wittgenstein guardaba silencio». En realidad no estaba callado; al contrario, daba conferencias comportándose como un hombre convencido de que el mundo es el lugar ideal para mostrar algo. Pero él nunca fue realmente claro sobre el contenido de lo que debía mostrar. No pudo dar el paso de optar por desempeñar el rol de un docente formal y un *trainer*, ni decidirse por el papel de gurú y Mesías. Siguió estando indeciso en el punto más importan-

[1] *Die Benediktusregel*, edición bilingüe, latín-alemán, Beuron, 2006, 2, 11-12, págs. 84/85: «*Id est omnia bona et sancta factis amplius quam verbis ostendat*».

te, por un lado por razones psíquicas, por otro porque en su doctrina del *señalar* silenciosamente algo no se separaban las dos tareas: la de dar ejemplo en su condición de maestro técnico y la de darse a sí mismo como ejemplo, como maestro de vida.

El crepúsculo ascetológico y la *Gaya Ciencia*

La incapacidad de Wittgenstein de explicitar la diferencia entre ascética y ética –y la confusión consiguiente entre enseñar mostrando un ejercicio y la encarnación silenciosa de lo «ético»– ciertamente ha propiciado durante medio siglo la falta de claridad en el campo del oportunismo analítico, pero no significa de suyo un achaque incurable. Por decirlo usando expresiones del ensayo aquí desarrollado: la obra de Wittgenstein, como la de todos los autores que hasta ahora he tratado, es parte integrante del movimiento constituido a finales del siglo XIX al que llamo un *crepúsculo de la ascesis*. De este movimiento se ha de sacar un conjunto de consecuencias; reitero mi afirmación de que éstas vienen a desembocar en una antropotécnica general. Lo que nuestro autor nos deja en herencia es una numerosa serie de estudios coherentemente incoherentes acerca de la clarificación de la finalidad del comportamiento ejercitante. Es curioso que en un vocabulario tan activo como el suyo se produja, en pasajes decisivos, una laguna; yo, al menos, no sé de ningún párrafo de sus escritos donde la palabra «ejercitar» se utilice de otra forma que de pasada. Tampoco encuentro indicio alguno de que Wittgenstein fuera consciente de la identidad etimológica entre «ascesis» y «ejercicio». Por consiguiente, acaso se pueda decir que la *obra* de Wittgenstein ha sido confeccionada en torno a un punto ciego, que es el concepto fundamental que falta, el de la «ascesis». Su sentido explícito para lo gramatical no se ha de separar de su comprensión *implícita* de lo *ascético.*

Por tanto, los estudios de Wittgenstein sobre la diversidad de juegos del lenguaje han de ser leídos como contribuciones a una *ascetología* general, como un conjunto de indicaciones reunidas en torno a la omnipresencia del motivo del ejercicio práctico en todos los campos del comportamiento humano. La *microascesis* es siempre algo actual. Sigue participando en todo lo que los hombres hacen; es más, abarca hasta la zona prepersonal, hasta el idiolecto de todas las partes del cuerpo, cada una de las cuales tiene su propia historia. No hay forma de evadirse de los juegos y de los juegos del lenguaje, ya que nada esca-

pa a la ley del ejercicio, ocurra éste intencionalmente o en una serie de repeticiones sin propósito alguno y alejadas del yo. Que la cotidianidad y el ejercicio son idénticos pertenece a las intuiciones más fuertes del pensamiento sobre los juegos lingüísticos. Pero el hecho de que no todo lo cotidiano esté *per se* en orden y que no toda repetición de un bien ajustado juego lingüístico haga avanzar al que lo ejercita o sólo le aproveche a él ha de ser dilucidado a contracorriente de las habladurías niveladoras sobre los juegos del lenguaje. Por lo demás, no es verdad que la filosofía sea una enfermedad del lenguaje que pueda ser curada regresando al uso ordinario del lenguaje. Si se presta atención al lenguaje corriente la enseñanza es más bien lo contrario: con frecuencia éste está mucho más enfermo que el lenguaje filosófico, al que presuntamente trae la curación.

Todo lo que Wittgenstein puso en el papel como ético del lenguaje y reformador lógico sólo cobra sentido, en mi opinión, si es entendido como la recepción hasta ahora más seria del programa nietzscheano de *La gaya ciencia*. Esta *ciencia* es jovial en la medida en que desarrolle sus clarificaciones en perjuicio de la estulticia, sin sucumbir a la tendencia a la hosquedad fundamentalista que suele venir asociada a la polémica reformista. De ahí que me tome la libertad de considerar a Wittgenstein como un nietzscheano oculto, no sólo en el plano táctico y formal –dado que, como el autor de *Humano, demasiado humano*, dejaba constancia de lo mejor de sus conocimientos en pequeños ataques–, sino incluso en el plano estratégico, al dar a la filosofía, como Nietzsche, una forma de guerrilla y al proyectar un análisis transformador existencialmente vinculante, con el fin de transformar a fondo la vida misma mediante el cambio clarificador de la forma de la vida.

Foucault: un wittgensteiniano

Si Wittgenstein era un nietzscheano oculto e involuntario, Michel Foucault aparece desde el principio de forma manifiesta y voluntaria como una *contrafigura* suya. No obstante, se puede decir que Foucault ha reanudado el trabajo allí donde lo había dejado Wittgenstein, al mostrar que todas las ramas de la ciencia, o las disciplinas epistémicas, no son otra cosa que un complejo de juegos lingüísticos reunidos, *alias* discursos o prácticas discursivas. Así como Wittgenstein había roto con el prejuicio cognoscitivista en la teoría del lenguaje para mostrar hasta qué punto el habla es más una acción que un saber, Fou-

cault rompió con el prejuicio epistémico de la teoría de la ciencia, explicando cómo las disciplinas estudiadas por él son más sistemas *performativos* que «reflejos» de la realidad. Cuando usa, para el grupo de las disciplinas en las cuales comenta la performatividad del saber científico, o bien de los efectos del saber, nada menos que en su libro *Les mots et les choses*,[1] la expresión *epistéme*, nos encontramos con una ironía exquisita –en esto sólo parangonable a la palabra «racionalización», con la que el psicoanálisis caracteriza los arreglos lógicos de los neuróticos–. De forma análoga, las disciplinas de la *epistéme* montan los arreglos discursivos de los poseedores del poder de la teoría, practiquen éstos como psiquiatras, médicos, biólogos, economistas, directores de prisiones o juristas. A consecuencia de su *status performativo*, los «discursos» son, en cada momento de la historia del poder de la *práxis*, una amalgama de efectos del saber y competencias ejecutivas.

Por ello se podría llamar a los trabajos de Foucault, tal como se fueron desarrollando desde finales de los años cincuenta hasta mediados de los setenta, un wittgensteinismo –potenciado con Heidegger e izado con superrealismos– que curiosamente habría surgido sin un conocimiento más cercano de las fuentes alemanas y británicas, así como tampoco la cultura francesa posterior a 1945 ofreció, en su conjunto, ningún caldo nutritivo a las ideas de la tradición analítica. Los intentos de Foucault tenían, por su naturaleza, poco que ver con la corriente de moda del estructuralismo parisino, prescindiendo de ciertas cosas comunes en el frente contra los dictados del «hipermarxismo».[2]

Verticalidad trágica

Sin embargo, su obra es demasiado variada y *flamboyant* como para poder resumirla desde un único punto de vista. Me limito a dos aspectos, que muestran una relación evidente con nuestros enfoques: por un lado, sus primeros trabajos, lacónicos, que van más allá de otras interpretaciones suyas, sobre una nueva determinación de la dimensión de la verticalidad en la existencia humana; por otro, sus estudios posteriores, profusamente ramificados, en torno a las técnicas autoplásticas o autoesculturales de vida en la Antigüedad. El pri-

[1] Trad. cast.: *Las palabras y las cosas, una arqueología de las ciencias humanas*, trad. de Elsa Cecilia Frost, 2ª ed., 4ª reimpr., Siglo XXI, Madrid, 2009. *(N. del T.)*

[2] *Cf.* nota 2, pág. 170.

mer documento relevante al respecto lo encuentro en la gran Introducción de Foucault al libro de Ludwig Binswanger *Sueño y existencia*, de 1954, donde habla de la trágica verticalidad de la existencia; el resto de las fuentes pertenece al grupo de trabajos que el pensador fue desarrollando por la época de su silencio como autor, entre 1976 y 1984, y donde queda organizado todo un complejo de cosas, editado póstumamente, en torno a figuras como «autocuidado», «autocultura» y «lucha consigo mismo».

En estos dos polos salta a la vista la dimensión *acrobática* –como toma de partido de la existencia frente a la aparición de la tensión vertical inherente a ella–. Dejo aquí de lado las reflexiones foucaultianas sobre los fenómenos horizontales, las frecuentemente citadas formaciones históricas de los «discursos», pues son inoperantes para nuestro planteamiento y muestran la misma seductora ambigüedad que la teoría wittgensteiniana de los juegos del lenguaje; hacen el efecto de trampas hacia las que corren a gusto los intelectuales, para confirmar sus reflejos críticos, como si no hubiera subrayado el mismo Foucault que nunca en su vida había encontrado a un «intelectual», sino únicamente a gente que escribe novelas, gente que trabaja con enfermos, gente que enseña, gente que pinta o gente «de la que yo nunca he entendido muy bien si, en realidad, hacen algo. Pero, *intelectuales*, jamás».[1]

Apenas ha sido remarcado, en medio de las turbulencias de la recepción de Foucault tras la irrupción de *Les mots et les choses*, en 1966, que se había iniciado como autor doce años antes con un golpe de tambor antipsicoanalítico: con una asombrosa seguridad en sí mismo, dejaba de lado la mecánica deformadora del análisis freudiano de los sueños, la llamada «elaboración de los sueños», para hacer del sueño la manifestación fundamental de la verdad trágica sobre el hombre:

> El sueño no es el portador de los significados más profundos del hombre por descubrir los mecanismos ocultos de éstos y su montaje inhumano, sino, al contrario, por sacar a la luz la libertad originaria del hombre.[2]

---

[1] Michel Foucault, «*Der maskierte Philosoph*», en *Von der Freundschaft als Lebensweise. Michel Foucault im Gespräch*, Berlín, 1984, págs. 9-24. Por lo demás, la asignación de los «discursos» a lo horizontal es un pensamiento que Foucault ha encontrado probablemente en Binswanger. En un trabajo sobre la «extravagancia» de 1949, que sin duda Foucault conocía, aquél adscribía la «discursividad» a la existencia en un espacio horizontal, mientras que incluía la extravagancia esquizofrénica entre las patologías de la verticalidad.

[2] Citado de *Foucault*, textos seleccionados y presentados por Pravu Mazumdar, Múnich, 1998, pág. 94.

Mientras que el acto de dormir niega la muerte simulándola, el sueño –sobre todo el sueño de la muerte– dice la verdad. Llevaría a cabo una especie de «autorrealización», al conseguir que «en el individuo emerja lo más individual».[1] «En cualquier caso, la muerte es el sentido absoluto del sueño.»[2]

Si esto es así, la estructura de la existencia sólo podría ser dilucidada mediante el análisis del sueño, pero no en el sentido freudiano del análisis. En el sueño accedería el hombre al teatro propiamente dionisíaco, pero no para convertirse en un nuevo Edipo. Al soñar nos movemos en una espacialidad que apunta hacia algo, una especialidad más original que la de la geometría y la de la ordenación visible de las cosas en el espacio claro. En la espacialidad existencial del sueño, el eje de la verticalidad es cualitativamente distinto del de la matemática o de la arquitectura. Y pretende dar al entusiasmo la dirección de su ascensión, hasta descansar en la cumbre, en las proximidades de lo divino. Al mismo tiempo, «el eje vertical puede ser también el vector de una existencia que ha perdido su patria en la tierra y que allá arriba –como el maestro de obras Solness [pieza teatral de Ibsen]– asume su disputa con Dios, resaltando también la huida hacia lo desmesurado y escondiendo en sí mismo, desde el principio, el vértigo de la caída».[3]

Ya Binswanger había establecido la preeminencia antropológica de la dimensión vertical, ya que, para él, la esencial temporalidad de la existencia se revelaba en los dramas de la ascensión y la caída. Foucault toma de Heidegger la definición del «transcender» en el eje vertical como un«desprenderse de los fundamentos de la existencia»; el movimiento complementario se mostraría como una «transcendencia» trágica, como un despeñarse desde una cumbre cuyo único sentido parece ser proporcionar a los extraviados la altura necesaria para una caída fatal.

Tuvieron que pasar alrededor de unos veinticinco años hasta que Foucault volviese de nuevo al punto que había tocado en su comentario sobre Binswanger. Y entonces lo sabe: la elaboración del tema de la verticalidad no es solamente una cuestión que ataña a la imaginación originaria de la que había hablado en las reflexiones anteriores, sino que ahora significa una fuerza de autoconfiguración donde se condensa la competencia ética del individuo. Así como el joven Foucault –que hacia los veinte años había sobrevivido a dos in-

---

[1] *Ibid.*, pág. 95.
[2] *Ibid.*, pág. 97.
[3] *Ibid.*, pág. 101.

tentos de suicidio– interpreta el suicidio como el gesto original reencontrado, «en el cual yo me hago a mí mismo el mundo»[1] (como uno se desahoga al volver a la fuente de la libertad), el Foucault posterior descubre el ejercicio de autoconfiguración como el movimiento surgido de la posibilidad más genuina de la existencia: estar consigo mismo transcendiéndose a sí mismo.

Este descubrimiento entusiasma tanto al pensador sobre todo porque le permite poner las cartas sobre la mesa y reconocerse a sí mismo como un hombre de la verticalidad, sin incurrir por ello en la sospecha de que quiere, en secreto, retornar de nuevo a los caminos ya tan trillados de la transcendencia de todo lo mundano de estilo platónico-cristiano.[2] En el mismo procedimiento aclara él su relación con Nietzsche, corrigiendo la seducción hacia el exceso que dimanaba de él con su *ascética* posterior, o más exactamente: con los modelos precristianos de esta *ascética*, con los que Nietzsche soñaba cuando declaraba que quería volver a «hacer de la ascesis algo natural».[3] Foucault había comprendido que el ser dionisíaco fracasa si no se le injerta un estoico. Éste desmonta el malentendido de que el estar-fuera-de-sí signifique ya pasar-sobre-sí-mismo. Este *sobre* en el ejercicio de pasar-sobre-sí-mismo sólo en apariencia es lo mismo que aquello de lo que se había hablado en el temprano descubrimiento de la verticalidad trágica o icárica.[4] En realidad, este *sobre* es el prefijo de la *sobre*saliente madurez adquirida en los peldaños de la escalera donde tienen lugar los ejercicios.[5]

Pasa a un segundo plano el *kitsch* transgresivo, que Foucault había tomado, muchos años antes, de Bataille y al que él mismo, gracias a su talento mimético, aportó algunos ejemplos preclaros. En una mirada retrospectiva, aquél ya no es interpretado como un episodio del camino que conduce a una comprensión más general de la autoformación constitutiva de la vida como ejercicio. Resulta innecesario decir que ahora se cortan incluso los últimos vínculos con una izquierda francesa movida por el resentimiento. Hacía ya bastante

[1] *Ibid.*, pág. 105.

[2] El *locus classicus* de esto es Agustín, cuando dice en *De la verdadera religión*, XXXIX, 72: «No vayas hacia fuera, retorna a ti mismo, la verdad habita en el hombre interior. E incluso en el caso de que encuentres proteica tu naturaleza transciéndete también a ti mismo (*transcende et te ipsum*). Pero acuérdate, mientras te transciendes, de que el alma raciocinante te transciende a ti (*Sed memento cum te transcendis, ratiocinantem animam te transcendere*)».

[3] *Cf.* pág. 163, apartado «Naturalizar la ascesis».

[4] *Cf.* Jacques Lacarrière, *L'envol d'Icare suivi de Traité des chutes*, París, 1993.

[5] Sobre las fantasías de lo alto en general, *cf.* Gaston Bachelard, *L'air et les songes. Essai sur l'imagination du mouvement*, París, 1943 (trad. cast.: *El aire y los sueños: ensayo sobre la imaginación del movimiento,* trad. de Ernestina de Champourcin, FCE, Madrid, 2003).

tiempo que Foucault se mantenía alejado de sus fabricaciones, y cuando en una entrevista de 1980 declaraba: «Nada me es más ajeno que el pensamiento de un señor que le imponga a usted su propia ley. No acepto ni la idea de la dominación ni la universalidad de la ley»,[1] expresaba una convicción que le había alejado, desde hacía más de dos décadas, del ala estalinista, del ala troskista o del ala maoísta de la escena intelectual francesa, conservando únicamente algunos vínculos con las corrientes anarcoliberales y dionisíacas de izquierdas.

Revestía aún más importancia el que él mismo se hubiera liberado ahora de los restos paranoides de sus propios estudios sobre el poder. Sólo a partir de su actitud de serenidad metódica, que había adquirido con posterioridad, logró formular un concepto de régimen, de disciplinas y de juegos-del-poder donde ya no encontraban expresión reflejos obsesivamente antiautoritarios. Cuando en la misma entrevista dejaba sentenciosamente formulado, acordándose de sus propios inicios en la revuelta abstracta: «Nosotros queríamos ser completamente diferentes en un mundo totalmente transformado»,[2] habla ya como un hombre que realmente había cambiado, y que, a años luz de sus propios comienzos, se acuerda de aquel confuso anhelo de ser totalmente otro. Con este giro está más allá de la ironía, incluso más allá del humor. A su manera, Foucault repetía el descubrimiento de que no se puede socavar lo «establecido», sólo caminar por encima. Había salido al aire libre dispuesto a percibir lo que para una inteligencia condicionada por los esquematismos franceses es estrictamente invisible: el hecho de que los hombres no son reprimidos en sus aspiraciones a la libertad y a la autodeterminación por la disciplina, el régimen y los juegos-de-poder, sino que se vuelven más capaces de lograr tales aspiraciones. El poder no sería un aditivo obstruccionista de una capacidad originaria de libertad, sino un constitutivo de toda clase de capacitación. Configuraría en todos los sitios la planta baja sobre la que se asienta un sujeto libre. De ahí que se pueda describir incluso al liberalismo como un sistema de *checks* y *balances* disciplinarios sin por ello enaltecerlo lo más mínimo, pero sin tampoco denunciarlo. Con la serena dureza de un *trainer* de la civilización, Foucault dejaba claro: «No se podía, naturalmente, liberar a los individuos sin adiestrarlos».[3]

---

[1] Michel Foucault, *Der Mensch ist ein Erfahrungstier. Gespräch mit Ducio Trombadori*, Fráncfort, 1996, pág. 117.

[2] *Ibid.*, pág. 37.

[3] *Ibid.*, pág. 116.

Juegos lingüísticos, juegos discursivos, complejo de disciplinas en general

Así quedaba la vía libre para todo un complejo de disciplinas en general. Foucault ha caminado por esa vía un buen trecho al volver a medir de un extremo a otro el universo de las antiguas *ascesis* filosóficas en una serie de minuciosas neolecturas de autores, la mayoría estoicos, sin dejarse estorbar por las barreras que levanta por doquier el *kitsch* crítico, que barrunta en toda forma de «autodominio» el sometimiento y en cualquier disciplina sobre cómo conducir la vida da por supuesta enseguida la autorrepresión, con la que se vería duplicada la represión externa –recuérdese, por mencionar uno de los ejemplos más conocidos, las incoherencias que la *Dialéctica de la Ilustración*, de Adorno y Horkheimer, leía en el capítulo de las Sirenas de la *Odisea*, para lograr hacer del navegante griego un burgués que reprime sus instintos y que además es inmediatamente promovido a la condición de prototipo del «sujeto» europeo–. Uno piensa acongojado en la época en que tales torpezas parecieron a una generación entera de jóvenes intelectuales el *non plus ultra* del pensamiento crítico.

El encanto de los escritos del último Foucault se basa en la sincera expresión del asombro que le causaba ver a qué regiones lo había llevado su estudio de autores antiguos. Reclamaba, para su expedición por la historia de las distintas clases de *ascesis*, o de *autotécnicas*, el *status* de un «ejercicio filosófico»:

> Ésa es la ironía de los esfuerzos que uno hace para cambiar su punto de vista... ¿Han llevado éstos realmente a pensar de otra manera? Quizás no hayan llevado, a lo sumo, más que a pensar de otro modo aquello que uno ya pensaba, y a percibir desde una perspectiva distinta y desde una luz más clara lo que uno, de todos modos, ya hacía. Uno creía que se distanciaba, y se encuentra a sí mismo en su verticalidad.[1]

La cercanía entre la clarificación wittgensteiniana de la forma y el ejercicio filosófico de Foucault es sorprendente. Y hasta se agolpan las analogías entre los «juegos del lenguaje» y los «juegos de la verdad». Las diferencias esenciales entre los dos pensadores de la vida como ejercicio se hacen, con todo, conscientes cuando comparamos sus interpretaciones de la estancia en lo alto del *mount improbable.* Mientras que Wittgenstein encuentra bastante extraño el

---

[1] *Foucault*, con textos seleccionados y presentados por Pravu Mazumdar, *op. cit.*, pág. 465 sig.

que las formas de vida puedan ser clarificadas hasta tal punto que la existencia en la altiplanicie se asemeje a la estancia en un monasterio de la montaña tibetana habitado por lógicos, Foucault se precipita en el rol del ingeniero de minas que con profundas prospecciones en distintos sitios desvela la altura del monte y el número de sus plegamientos ocultos. Para él, la montaña de improbabilidades es un archivo, y la manera más plausible de vivir en ella es penetrar en sus viejos corredores para estudiar la física de ese archivo. Su instinto le dice, es cierto, que la montaña culmina en cada individuo en particular que viva en ella, por lo que la ética de esos estudios quiere dejar claro que lo que parece un macizo montañoso es, en realidad, un conjunto de culminaciones *singulares*, aunque éstas mismas, la mayoría de las veces, no se sientan como tales. El imperativo «¡Has de cambiar tu vida!» quiere decir aquí: tú mismo eres la montaña de improbabilidades, y así como te pliegues así te alzarás.

Los paralelismos objetivos entre Wittgenstein y Foucault son impresionantes, incluso si no consideramos el lado psicodinámico de las *bioi parálleloi* de dos genios precoces y homosexuales, que, tras una fase de intentos de autodestrucción llevados bastante lejos lograron una especie de autoterapia. Por lo que yo sé, hasta ahora no ha sido analizado a la luz de los estudios de Foucault aquel apunte de Wittgenstein, del año 1948, que dice: «Yo soy demasiado blando, demasiado débil & por ello demasiado perezoso para hacer algo importante. La aplicación de los grandes es, entre otras cosas, una señal de su *fuerza,* haciendo abstracción incluso de su riqueza interior». Uno podría imaginarse que estas líneas habían sido escritas después de un encuentro de Wittgenstein con Foucault, si bien es cierto que hasta 1975, Wittgenstein, más que admirado, hubiera aborrecido los escritos de Foucault por encontrarlos insoportables para lo que había sido, al principio y en un período medio, su propio estilo. Sin embargo, los escritos póstumos de Foucault probablemente los hubiera él leído como las obras admirables –por su claridad libre de todo manierismo– que son.

No obstante, el parentesco mayor lo muestran ambos pensadores desde la perspectiva de sus respectivas *historias de los efectos.* Tanto en uno como en otro el punto más alto de su imitabilidad es el desencadenante de su éxito académico, representando en ambos casos el punto de la posibilidad más sugestiva de ambigüedad. En el caso de Wittgenstein ya hemos visto cómo la teoría del juego lingüístico se convertía en la falacia de la teoría del *ordinary language*; en el caso de Foucault se puede reconstruir sin dificultad por qué su teoría del discurso le pareció al conformismo crítico una presa fácil. Nadie presentía qué

clase de ejercicios debía ejecutar aquel raro archivero en la barra horizontal antes de poder volver a una verticalidad que ya no fuese trágica. Todos aquellos estudios sobre asilos, clínicas, establecimientos psiquiátricos, policías y cárceles eran tenidos por una forma, un poco torcida, de crítica social, tributando grandes alabanzas a la meticulosidad líricamente dopada de la investigación. Ningún lector entendió que aquéllos eran también ejercicios ascéticos de autoconfiguración, sustitutivos de un tercer intento de suicidio, y posiblemente el propio autor no siempre cayó en la cuenta de ello. Su insistencia en el anonimato de la autoría apuntaba en la misma dirección: donde no hay nadie, nadie se podrá suicidar. Por ello fue grande la perplejidad cuando el último Foucault, con la ironía del que se libera de un gancho, cambió súbitamente de rumbo, sacándose de encima su comitiva de críticos y subversivos. Quien quería aún seguir sus huellas se consolaba con la aserción, tan frecuentemente repetida, de que la filosofía no es una disciplina, sino una actividad «transversal» a las disciplinas. Con ello se ofrecía un último refugio al *kitsch* anarcocrítico –para decir la verdad: a la pereza que quisiera creer que ella es una fuerza subversiva.

Competición multidisciplinar filosófica: el sujeto como soporte de una serie de ejercicios

En realidad Foucault había realizado la irrupción en una concepción de la filosofía como ejercicio, reduciendo en el programa de entrenamiento los *excedentes* suprarrealistas que quedaban. Se le había hecho meridianamente claro que el esteticismo, el romanticismo activista, la ironía permanente, la cháchara de transgresión y el subversionismo no son más que una indolencia soñadora, que enmascara con dificultad su carencia de ideas. Hacía mucho tiempo que había comprendido que quien habla de subversión y delira sobre el devenir pertenece a la clase de los principiantes. Foucault había hecho de sí mismo algo sobre lo que Nietzsche había dado un primer concepto en sus últimos apuntes «fisiológicos»: el portador de una inteligencia convertida en puro músculo, pura iniciativa. De ahí la total ausencia de manierismo en su estilo de los últimos años. La sustitución de la extravagancia por el manierismo –el secreto que descifrar, con ayuda de Binswanger, de su período medio– se había hecho superflua.

Según Foucault, la filosofía puede pensar de nuevo en convertirse en lo que había sido antes de que el malentendido cognitivista la sacara fuera del cami-

no que llevaba, esto es, un ejercicio de la existencia. Como *éthos* de la vida lúcida es pura disciplina y una lucha en toda una serie de especialidades; a su manera, trae consigo el restablecimiento del *panáthlon* de la Antigüedad, sin quedar fijada a un número contado de especialidades de lucha. La analogía entre tipos de deporte y tipos de discurso y de saber ha de ser tomada lo más literalmente posible. El entendimiento filosófico ejerce la disciplina que le constituye a él mismo sobre todo en cada una de las disciplinas particulares en que profundiza incluso, si así ha de ser, en la disciplina de la «filosofía». Hay que prevenir de la «transversalidad»: en noventa y nueve de cada cien casos la cosa queda en la fase de los fallos de principiantes. Naturalmente, no hay ninguna metadisciplina, y por ello tampoco hay ninguna introducción a la filosofía que no fuese ya ella misma, desde el principio, el ejercicio decisivo.

En mi opinión, sólo se hace justicia a Foucault si se piensa su impulso conjuntamente con el de Pierre de Coubertin.[1] La realización de un *renacimiento* mediante el retorno del atleta hacia 1900 incluye el retorno del sabio: en el *panáthlon* de la inteligencia esa figura del sabio aportaría lo suyo para la clarificación de la pregunta sobre la forma en que hoy se continúa dicho *renacimiento.* Sea cual fuere la respuesta, la expresión ya no puede ser reducida a su significado en la historia del arte y de la cultura burguesa. Indicaría una liberación, de amplio alcance, de formas de poder y de saber que van más allá de las sociedades gremiales y estamentales de la vieja Europa. Al producir el «*renacimiento*» actual nuevas configuraciones, a medio camino entre la contemplación y la *fitness*, hace posible la celebración de nuevos festivales en la altiplanicie de la montaña de las improbabilidades. Quien haya participado en alguno de ellos sabe que no hay una «sociedad del saber», y tampoco una «sociedad de la información», tal como la pintan los nuevos mistificadores. Lo que ha estado surgiendo permanentemente desde ese *renacimiento* es un mundo multidisciplinar y de multivirtuosismo, con unas fronteras de sus capacidades en expansión.

Vista sobre una «región enorme»

Si uno se ha librado del fantasma de una «actividad filosófica» que estuviera más allá de la disciplina y de las distintas disciplinas podrá vivir en el mun-

---

[1] *Cf.* anteriormente, págs. 121-129, desde el párrafo que empieza «En lo tocante al neo-olimpismo».

do de Foucault el momento en que toda la escena se muestra abiertamente. La mejor manera de describirlo es recurriendo a la frase de Wittgenstein sobre lo que se ha de enseñar a los discípulos: una «región enorme donde es imposible que puedan orientarse».[1] Se trata de la amplia y desconcertante región de las disciplinas. La suma de éstas constituye la base rutinaria de todas las culturas y de las competencias susceptibles de entrenamiento. Aquí tenemos a la vista, tanto *de facto* como *de iure*, «el hecho más extenso y duradero». La vía seguida por Foucault nos llevaría, si continuamos andando por ella lo suficiente, a todo un complejo de disciplinas en general, como una enciclopedia de los juegos de las capacidades.

Las formas del discurso y los juegos del saber investigados por Foucault no serían más que un estrecho segmento de estos juegos de las capacidades, pero no obstante de una alta energía paradigmática. El alcance de los estímulos foucaultianos sólo podrá ser ponderado si algún día hubiera una forma elaborada de ese complejo de disciplinas en general (podría calcularse para su desarrollo el período de un siglo). Su implantación exigiría una transformación adecuada a la época de las universidades y escuelas superiores, tanto en lo concerniente a la articulación de las llamadas «especialidades» y «carreras» como respecto a los supuestos fundamentales de la pedagogía universitaria; ésta sigue aferrada, a falta de un saber mejor, a la teoría de las *valijas* y las *cajas*, donde enseñar y aprender no es otra cosa que trasvasar el saber contenido en las valijas profesorales a las cajas estudiantiles, pese a que desde hace bastante tiempo se reconoce que el aprendizaje tiene lugar exclusivamente mediante la participación directa en las respectivas disciplinas. Sacar adelante un sistema universitario basado, en su objeto y sus métodos, en las propias disciplinas sería la única manera de oponer al raquitismo del ente educativo una resistencia realista, con una idea reformada de los objetos y de las tareas de lo que es una gran casa del saber.

En el transcurso de una transformación así, saldría a la luz la geología efectiva del *mount improbable* que han hecho los hombres. Esa *universitas* de disciphnas encarnaría la ciencia de la cultura real, tras la disolución de los fantasmas de la cultura en la plenitud de los sistemas de competencias y de las distintas capacidades susceptibles de ser ejercitadas. La cuestión sobre el sujeto, discutida hasta la saciedad, quedaría reducida a esta compacta indicación: sujeto es el que se confirma como portador de una serie de ejercicios, de lo que se

[1] Ludwig Wittgenstein, *Vermischte Bemerkungen*, *op. cit.*, pág. 111.

sigue, por cierto, que figuras conceptuales como el *exceso*, el *descentramiento* o la *muerte del sujeto*, durante algún tiempo bien vistas, son en el mejor de los casos en comparación con los ejercicios cualificados, ejercicios secundarios parasitarios, pudiendo ser clasificados bajo la siguiente rúbrica: *errores de progresistas*.

Sólo con suma cautela puedo aquí sugerir qué objetos concurren en ese complejo de disciplinas en general. En cualquier caso, ya no se trataría meramente de una teoría de los discursos o de los grupos de enunciados a los que pertenecen las *ascesis* y los agentes *ejecutivos* correspondientes. Abarcaría en su integridad todo el espectro de sistemas de capacitación compuestos a base de saber y la ejercitación. Comprendería, desde (1) la acrobática y la estética, con inclusión del sistema de las especies y los géneros de arte (obsérvese que en la casa postuniversitaria del saber no es la filosofía, sino la destreza y el ejercicio artísticos lo que constituiría el *studium generale*), pasando por (2) el atletismo, o ciencia general del deporte, hasta (3) la retórica, o sofística, luego (4) la terapéutica en todas sus ramificaciones médicas y (5) la epistémica (incluyendo la de la filosofía), además de (6) la teoría general de las profesiones, con inclusión de las «artes aplicadas», asignadas a las *Arts et Métiers,* y (7) el estudio de las técnicas mecánicas. Añadiríamos también (8) la ciencia de la administración, que constituye la infraestructura estática de lo político o gubernamental, así como el universo de los sistemas del derecho; igualmente, (9) la enciclopedia de los sistemas de meditación en su doble forma, de auto técnicas y no-autotécnicas, donde entraría en juego la diferenciación entre meditaciones declaradas como tales y las no-declaradas, después (10) la ritualística, dado que el ser humano es, en afirmación de Wittgenstein, un animal ceremonial y las ceremonias establecen los módulos de comportamiento susceptibles de entrenamiento, apareciendo sus portadores como «pueblos» –por lo que las ciencias lingüísticas serían, como la teoría de los juegos y de las llamadas religiones, una subdisciplina de la ritualística–, la (11) ciencia de la praxis sexual, (12) la gastronomía y, finalmente (13) una lista abierta de actividades susceptibles de ser cultivadas, cuyo carácter abierto significaría lo no definitivo del propio campo configurador de las disciplinas y, con ello, posibilitador de las subjetividades. En esta lista se puede comprobar que las intervenciones de Foucault afectan a los campos 1, 3, 4, 5, 8, 10 y 11 de la misma. Los filósofos ordinarios se limitarían al campo número 5, con excursiones ocasionales hacia el 8, o el 1 y el 3, con lo que ya queda dicho bastante acerca de las cualidades *panatléticas* de Foucault.

Aviso, de forma preventiva, que en esta primera panorámica de ese monstruo de trece cabezas de las más dispares disciplinas se echan en falta los fenómenos, tan imponentes para la conciencia cotidiana, de la *guerra* y de la *religión.* Esto tiene un buen motivo, de carácter metódico: la guerra no constituye, en sí misma, una disciplina, sino una sofística armada (la continuación del arte de mantener el derecho con otros medios) donde se incluyen elementos del atletismo, la ritualística y las técnicas mecánicas. Tampoco la *religión* sería una disciplina con límites definidos, sino –como ya se ha sugerido– una amalgama de retórica, ritualística y teoría de la administración, con la adición ocasional de la acrobática y la meditación.

Lo interdisciplinar

Finalmente me gustaría apuntar cómo la pregunta sobre la dimensión de la «crítica» es inherente a cada uno de los campos y transciende a cada uno de ellos: en cada sector particular tendría lugar una continua crisis práctica, que llevaría a la separación entre lo correcto y lo incorrecto en la ejecución de la disciplina correspondiente, y con frecuencia con resultados inmanentemente controvertidos. De ahí que cada disciplina presente una tensión vertical que le es propia y sólo comprensible desde su interior. Tampoco el *status* de un portador de prestaciones en un campo dado dice nada sobre su ranking en otros sectores. Desde un punto de vista filosófico-moral es fundamental que las diferencias internas del campo correspondiente constituyan la dimensión para la que valdría la distinción nietzscheana entre lo bueno y lo malo, lo cual quiere asimismo decir: en el plano interdisciplinar habrá seguramente algo malo (*Schlechtes*), pero en absoluto *malévolo* (*Böses*).

Por otro lado, tiene lugar una permanente observación externa de las disciplinas por parte de instancias e individuos que están lejos de esas disciplinas y que aprueban o desaprueban los resultados de los ejercicios en esas esferas ajenas según los propios patrones de medida. Lo que hacen los atletas puede parecer a observadores externos algo carente de toda importancia, o lo que hacen los joyeros superfluo, sin que estos jurados tengan por qué preocuparse de si los atletas o los joyeros son o no los mejores de su especialidad. Los observadores externos tienen incluso la libertad de decir que sería mejor que no existiese esta o aquella disciplina, y hasta todo un conjunto de disciplinas; es más, la existencia de algunas disciplinas sería, en cuanto tal, un error re-

probable. Así es como los primitivos cristianos estaban convencidos de que las luchas de gladiadores eran malas, incluso aunque se tratara de gladiadores que eran maestros en su especialidad, del mismo modo que todo aquel sistema de *pan y circo* no significaba, para ellos, otra cosa que una repugnante perversión. Con estas valoraciones negativas *à la longue* se impusieron, cosa que en mi opinión nadie lamenta. Para su éxito fue decisivo el hecho de que introdujeran disciplinas alternativas y las rodearan de un cúmulo de estimaciones positivas. En cambio, algunos contemporáneos nuestros creen que hay que suprimir la democracia parlamentaria, o la medicina de escuela, o las grandes ciudades, porque de todo ello no viene nada bueno. Estos críticos no se saldrán con la suya porque no muestran con qué pueden reemplazarse aquellas cosas. La diferenciación aquí operante es la diferenciación entre lo bueno y lo malo. Y de lo malo lo que hay que decir es que no debería ser. No puede mejorar, ha de ser erradicado. Así como una primera diferenciación operaría con una retirada del valor, una segunda lo haría con una retirada de la existencia.

Es obvio que para el defensor de este sistema multidisciplinar sólo tiene importancia la primera de las diferenciaciones. Para él, la superabundancia de disciplinas constituye el *mount improbable*, y a la montaña no se la critica, sino que se la escala o no. Probablemente fue Nietzsche el primero en comprender qué es el moralismo usual: la crítica de la montaña por parte de los no-escaladores. De hecho, uno se puede proponer volver la espalda al «mundo», entendiendo a éste como la suma de ejercicios inafirmables, para practicar hasta la perfección algo que es distinto a la vida de «dentro del mundo» –no otra cosa tenían *in mente* los fugitivos del mundo en las postrimerías de la Antigüedad–. No obstante, en este punto hay una diferencia notable entre los primitivos cristianos y los radicales modernos. Los abades cristianos escribieron las reglas de las Órdenes para la vida en otras *montañas*, reglas bajo las cuales pudo vivirse 1.500 años y, en parte, hasta hoy día. Los radicales modernos están al margen de todo lo fáctico y lo encuentran *unfair*. Para ellos, todas las montañas existentes son malas.

Foucault había captado que *subversión*, *estulticia y unfitness* eran tres palabras distintas que designan la misma cosa. Cuando dos periodistas de *Les Nouvelles Littéraires* le hicieron en 1984 las preguntas: «¿Contribuye su vuelta a los griegos a socavar el suelo sobre el que nosotros pensamos y vivimos? ¿Qué ha querido usted destruir?», contestó lacónicamente a los papagayos de la sub-

versión: «¡Pero si yo no he querido destruir absolutamente nada!».[1] Juntamente con la declaración de 1980 –«Visto así, toda mi investigación se basa en el postulado de un optimismo incondicional... Digo todo lo que digo para que sea útil»–[2] esta negativa a participar en un folclore de destrucción que ya llevaba actuando doscientos años constituye el testamento filosófico de Foucault. La respuesta de 1984 fue, casi al pie de la letra, lo último que dijo. Pocos días después de la entrevista que tuvo lugar a finales de mayo sufría un colapso en su domicilio y moría tres semanas más tarde, el 25 de junio, en el hospital de la Salpetrière, cuya función en el pasado él mismo había descrito en su libro *Locura y sociedad.*

[1] «La vuelta de la moral. Conversación con Gilles Barbedette y André Scala», en *Michel Foucault*, textos seleccionados y presentados por Pravu Mazumdar, *op. cit.*, pág. 485.

[2] Michel Foucault, *Der Mensch ist ein Erfahrungstier*, *op. cit.*, pág. 117.

3
INSOMNE EN ÉFESO.
SOBRE LOS DEMONIOS DE LA COSTUMBRE.
Y SU DOMESTICACIÓN MEDIANTE LA PRIMERA TEORÍA

REMEDIOS CONTRA EL EXTRAVÍO EN LA ESCALADA: ANÁLISIS DEL DISCURSO

Probablemente Ludwig Binswanger fue el único psiquiatra por el que Foucault se sentía entendido, por no decir anticipado, en el sentido de que encontró en sus escritos los elementos más importantes para un lenguaje sobre la vida amenazada, tanto en general como en el caso particular suyo. En él había conocido la interpretación trágica de la verticalidad, según la cual el «extraviarse en la escalada» de la existencia significa un asentarse en un peldaño demasiado alto de la escalera existencial. Es evidente que de él tomó también la referencia a la pieza teatral de Ibsen, estrenada en 1892, *Solness, el constructor* –un arquitecto maníaco que «hace sus construcciones a mayor altura de lo que él es capaz de subir», precipitándose finalmente en la muerte desde la alta torre construida, donde es imposible vivir–.[1] Foucault debe a Binswanger ante todo su primera visión del problema fundamental de su propia existencia, que este psiquiatra, inspirado por Heidegger, había resumido en expresiones de análisis espacial: como una desproporción entre la anchura y la altura, o entre el discurso y el vuelo. Esta desproporción puede aparecer, según exponía Binswanger en su ensayo *Verstiegenheit* de 1949, o como una veleidad maníaca y una divagación de huida en *vols imaginaires*[2] o como un trepar esquizoide de alturas que no guardan ninguna relación razonable con la angostura del horizonte de la experiencia[3] (en este sentido sería la *Verstiegenheit* [«*extravagan-*

[1] *Cf.* la alusión de Foucault a Solness en su Introducción a *Traum und Existenz*, en pág. 198. Ignoro si Foucault tomó cosas del libro de Binswanger *Henrik Ibsen und das Problem der Selbstrealisation in der Kunst*, Heidelberg, 1949.

[2] Esta expresión desempeña un papel clave en la obra de Gaston Bachelard, *L'air et les songes. Essai sur l'imagination du mouvement*, París, 1943.

[3] Ludwig Binswanger, *Drei Formen missglückten Daseins. Verstiegenheit, Verschrobenheit, Manieriertheit*, Tubinga, 1956, pág. 6.

cia», como un *extraviarse* en una escalada por rebasar los límites] la enfermedad del joven dotado). La terapia consistiría en una especie de intervención por parte del servicio de rescate de montaña: se trata de reconducir al escalador extraviado al valle y explicarle cómo es el terreno, hasta que esté en condiciones de tener en cuenta, en su próxima escalada, los condicionamientos de la misma. Forma parte de la comprensión de éstos la relación entre el grado de dificultad de la pendiente y el grado de formación del conquistador de las cumbres.

La terapéutica basada en el análisis existencial es, por tanto, más que una ética o una ciencia medicinal; ofrece un directorio sobre un comportamiento consciente de las proporciones adecuadas en el espacio existencial. Este espacio está estructurado existencialmente dado que la verticalidad y la horizontalidad tienen aquí una dimensión ética, no geométrica: lo horizontal significa la experiencia y la «discursividad»[1] –posiblemente Foucault sacó de aquí la idea de un análisis del discurso como la adquisición de una capacidad de navegación en el espacio horizontal–, representando lo vertical un rango superior y un carácter resoluto, al implicar la altura existencial la dimensión de la pertinente capacidad de decisión.

Con ello aparece a la vista un concepto de ética donde no ocupan su centro los valores, las normas y los imperativos, sino las orientaciones elementales en el «campo» de la existencia. En este acceso de la orientación ética al cómo, al hacia dónde y al porqué de la existencia se partiría del hecho de que los «sujetos» –los seres existentes como capaces y no-capaces de conducir su vida– están «ya desde siempre» sumergidos en un campo o en un medio en el que les son suministrados contigüidades, talantes y tensiones direccionales fundamentales. De ahí que la ética sea aquí la teoría de las primeras aperturas y emociones, y, en esto, la ciencia primordial. Las primeras cosas no serían algo fáctico, sino una serie de corrientes tendenciales entre extremos: dificultades, aligeramientos, angosturas, ensanchamientos, inclinaciones, antipatías, bajadas, ascensiones. Como matriz de las «tonalidades» (*Stimmungen*) que Heidegger exploró para la filosofía, forman un complejo de informaciones y orientaciones prelógicas, donde luego van engastadas las relaciones lógicas, objetivas y valorativas del mundo.

---

[1] *Ibid.*, pág. 4.

Una distinción ética en Heráclito

La referencia más primitiva a un pensamiento desarrollado en el espacio de la antigua Europa donde encuentra lugar una ética en el sentido indicado puede uno descubrirla en un conglomerado de fragmentos atribuidos al protofilósofo jónico Heráclito, que vivió entre finales del siglo VI y el siglo V antes de nuestra era. Estoy pensando aquí, de un modo especial, en el fragmento número 102, tan conocido como misterioso, transmitido por Stobeo:[1] *éthos antrópo daímon*, que en la traducción de Jaap Mansfeld, sin pretensiones filológicas y filosóficamente abstinente, viene a decir: «El comportamiento (o carácter) del hombre es su destino». Es bien conocido que Heidegger, como se ve por su *Carta sobre el humanismo*, de 1946, dirigida a Jean Beaufret, no quería darse por satisfecho con esta traducción trivial. Le reprocha que haya sido pensada desde un punto de vista moderno, no griego, una objeción que sigue aún en pie incluso si se da a la frase esta otra versión, algo modificada, y ligeramente suaba: «Sus propias características son, para el hombre, su demonio.» Para arreglar el asunto, Heidegger considera necesario un despliegue de pesadas piezas de artillería de ontología fundamental. Trata esas expresiones, que suenan discretas, de *éthos* y *daímon* como si fuesen cuentas depositadas en un banco de la historia de las ideas, que, después de más de dos mil años, hubieran crecido, incluso con un pequeño interés, hasta convertirse en una gigantesca fortuna. Según él, sólo la ontología fundamental tiene derecho a retirar esta antigua cuenta de sentido, porque únicamente ella estaría en condiciones de pensar, simultáneamente, a la manera presocrática y posmetafísica. Ahora me gustaría mostrar hasta qué punto, si hacemos caso omiso de su excentricidad, no estaba totalmente equivocado al hacernos tal sugestión.

El truco de Heidegger

Para acercarse a ese tesoro de sentido Heidegger emplea un truco hermenéutico: une la frase sobre el *éthos-daímon* con la anécdota difundida como rumor, por Aristóteles, según la cual Heráclito, el filósofo de Éfeso, en Asia Menor, habría invitado a entrar a un grupo de forasteros que le quería visitar y que du-

[1] Según la enumeración de los fragmentos por parte de Jaap Mansfeld, en *Die Vorsokratiker*, vol. I (griego-alemán), Stuttgart, 1983, pág. 275. En Diels, fragmento nº 119.

daba al encontrarlo calentándose junto a la lumbre del hogar, con estas palabras: «También aquí hay dioses». La estrategia contextualizante es tan sencilla como efectiva. Y como la anécdota de la lumbre nos recordaría que hasta en lo ordinario se trasluce lo extraordinario y que incluso en las apariencias más pequeñas está presente la divinidad, el fragmento que hay que interpretar expresaría que en lo conocido está presente lo desconocido y en lo cotidiano lo que transciende lo real. De modo que la sentencia significaría, siempre que traduzcamos *éthos* por «morada» o «lugar de residencia» (lo cual resulta problemático) y *daímon* por «Dios» (lo cual es apuntar demasiado alto): «El hombre, en cuanto hombre, habita en la proximidad de Dios».[1]

Aunque tenga por fallida esta primera traducción de Heidegger, tanto desde el punto de vista filológico como filosófico, no deja de tener un elemento estimulante. Habitar cerca de Dios significa, seguramente, descubrir una forma de vecindad vertical, donde es aún más importante encontrar un *modus vivendi* acorde con el morador de la vivienda de arriba que con el vecino de al lado. Se puede seguir trabajando con esta indicación, incluso aunque el resto no convenza. Pero Heidegger no tuvo bastante con esto, sino que presentó una segunda propuesta de traducción, donde a lo problemático se añade lo grotesco, completando el motivo de la vecindad con el de lo "*enorme*" y "*amedrentador*" (*Unheimlichkeit*). La frase compuesta por estas tres pequeñas palabras, *éthos anthrópo daímon*, debería ahora significar:

> La morada (hogareña)[2] es, para el hombre, lo abierto a la presencia de Dios (*des Un-geheuren*, de lo «*inhóspito*»).[3]

Si éste fuera realmente el sentido de la sentencia, Heráclito ascendería a la categoría del comentador más profundo de Heidegger que dio la Antigüedad.

Con todo, Heidegger habría captado correctamente un aspecto importante en el aforismo heraclitiano. Al término *éthos*, que probablemente debería ser tomado de una forma más autóctona y menos rebuscada y traducido por «comportamiento» o «hábito», se le imprime, al ser combinado con la palabra *daí-*

---

[1] Martin Heidegger, «*Brief über "Humanismus"*», en *Wegmarken*, Fráncfort, 1978, pág. 351 (trad. cast.: *Carta sobre el humanismo*, trad. de Helena Cortés Gabaudan, 1ª ed., 7ª reimpr., Alianza, Madrid, 2010).

[2] *Geheuer*, término cuyo significado, originariamente, «perteneciente al mismo asentamiento», y emparentado con *Heim*, «casa», «hogar», fue usado por Heidegger, contraponiéndolo a *Un-geheuer*, *Un-heimlich*, en su significado en alemán antiguo. *(N. del T.)*

[3] Martin Heidegger, «*Brief über "Humanismus"*», pág. 353.

mon, una tensión «hacia arriba». Es verdad que aquí bastaría, en vez de pensar en «Dios», pensar en algo espiritualmente enorme, en lo que estaría por decidir si conduce al bien o al mal.[1] Tal poder limita a ese complejo de cosas que es el *éthos* humano no sólo externamente, sino que es capaz de subyugarlo y absorberlo.

Lo que el *daímon* consigue: una diferenciación ética

Si pasamos por alto los factores curiosos de los distintos acercamientos de Heidegger a Heráclito, de sus observaciones nos queda algo que sería más que una mera proyección: en todo el conjunto del comportamiento humano estaría operando cierta tensión entre lo alto y lo bajo. Ésta consistiría, si se nos permite expresarlo así, en una construcción ontológica de dos pisos, que a partir de ahora se advierte explícitamente, en tanto es equiparable el *prestar atención* y el describir. Todo ello conllevaría que lo inferior, que habitualmente es el fundamento, y lo superior, lo *demónico* (adjetivación de *daimon)* sean susceptibles de absorberse mutuamente, si bien en ambas direcciones: por un lado, cuando un malvado *éthos* arrastra al hombre hacia abajo, como un demonio malo, hasta hacerlo compañero de los cerdos, como Heráclito no se cansa de explicar, en toda una serie de groseras comparaciones con las bestias –el juego lingüístico del «hombre igual al cerdo» pasa, por lo visto, del Éfeso de Heráclito a la Viena de Wittgenstein–; por otro, cuando un *éthos* bueno lo eleva, como un *agathós dáimon*, de manera que llega cerca de la esfera de lo divino (*theion).* Esto concuerda con la sentencia transmitida por Celso (el nº 101 en la edición de Mansfeld), que afirma que el comportamiento usual del hombre (*éthos anthrópeion*) no hace buenos juicios (*gnómas),* que sí haría, en cambio, y plenamente, lo divino *(theion*).

Así que no se puede hablar de que la familiar «morada» humana transcienda, por sí misma, hasta convertirse en lo «*inhóspito*», lo no «hogareño». La opinión de Heráclito aquí es más bien como sigue: el hombre, mientras esté metido en su *éthos* gregario, no tiene nada que lo conecte con lo superior. Si el fragmen-

[1] Hay que conceder que la traducción heideggeriana de *daímon*, en singular, por «Dios» se apoya en la sinonimia, documentada desde Homero, entre *daímon* y *theós.* Sin embargo, en este contexto la traducción me parece poco plausible.

to 102 adoptara *implicite* una toma de posición con respecto al «lugar» o a la «morada» del hombre diría: ahí donde nosotros estamos se produce una colisión entre la limitación animal de la multitud a sus hábitos y la apertura de unos pocos hacia el *lógos*. Esto casaría perfectamente con la tendencia a que apuntan otras muchas sentencias atribuidas a Heráclito, que no dejan ninguna duda de que este filósofo –al que la tradición retrata como a un melancólico y *eo ipso* un hombre que mantenía las distancias– condenaba las formas de vida de la multitud. En una palabra, que es impensable que este pensador «misántropo» haya descrito al «hombre» en cuanto tal como abierto habitualmente a lo divino, como sugiere Heidegger.

Sin embargo, Heidegger tenía razón al observar en la utilización por parte de Heráclito de la palabra *éthos* la referencia a una problemática de la verticalidad fundamental. Ésta no concerniría al presunto transcender «del hombre» hacia lo divino, siendo indiferente el que nos representemos esto último como un super-yo, un super-tú o un super-ello. Heráclito no es un antropólogo, sino un ético. La primera ética trabajaría sobre una diferenciación en el hombre que se hace por primera vez explícita mediante el pensamiento, o mejor dicho, cuando se percata de la dimensión del *lógos*. La misantropía de Heráclito sería la fanfarria que inicia la explicación. Muestra cómo la diferenciación en cada hombre se presenta como una diferenciación entre los distintos hombres. Cuando Heráclito contrapone con dureza la minoría a la multitud, no lo hace porque su pensamiento sea elitista, sino por contarse entre los primeros que prestaron atención expresamente al *lógos*, ya existente en nosotros desde siempre, pero inadvertido como tal, actualizando con ello la diferencia entre los pensadores, o, más exactamente, los seres que prestan atención al *lógos*, y los otros, los no atentos al *lógos*. Si él no hubiera podido hacer esto no habría puesto en sí mismo al no-pensar bajo el dominio del pensar, o mejor dicho, del ser juicioso (*sophronein*), cosa de la que afirma el fragmento 109 que es la virtud más grande (*areté mégiste*).

La ética, como primera teoría, surge precisamente de este gesto, de la subordinación del no-ser-juicioso al ser-juicioso. Consiguientemente, la ética sólo puede adoptar la forma de un duelo del hombre consigo mismo; sin embargo, este duelo se puede exteriorizar como una provocación a quienes lo eluden. La primera ética trataría ya, en sus primeras palabras, de la diferencia entre lo que está arriba y lo que está abajo y que, no obstante, la mayoría de las veces, aspira a llegar arriba. Esta «ética», en su *status* de orientación primera, entrañaría, con su tesis acerca del *ser-juicioso* (*sophronein*), un significado «ontológico».

Pero si esta tesis no expresara otra cosa que lo que dice su contenido proposicional se habría hecho con ella una reducción teorizante. Se trata de una tesis con autoridad, que entona y estimula, y que confronta a sus destinatarios con el desafío: «¡Da prioridad al *sophronein*!». Ya la versión más antigua del imperativo *metanoético* exige de los hombres que diferencien en sí mismos lo superior y lo inferior.

Ser superior a sí mismo

Que en la palabra presocrática *sophronein* cobra virulencia el protoenunciado ético «¡Has de cambiar tu vida!» y, por cierto, con una tendencia manifiesta a la *práxis* se puede explicar con una reflexión que Platón coloca, cien años después de Heráclito, en un pasaje muy admirado del Libro IV de *La República* (430e-432b), donde se habla de la prudencia (*sophrosyne)* en el individuo y en la *pólis.* Allí es definida la prudencia o sensatez, primeramente, como «dominio sobre las pasiones» (*epithymión egkráteia*) –sin que yo pueda colegir en este lugar qué es lo que se da a entender bajo el término «pasiones», llamadas aquí movimientos «*epitímicos*», y bajo el término «dominio»–. Luego Sócrates llama la atención sobre la particularidad de la autorrelación designada con ello: si la prudencia es semejante o esencialmente igual al dominio sobre afectos o pasiones, revela la existencia de una pendiente en el interior mismo del hombre: una dramática diferenciación del hombre respecto a sí mismo, de la que él puede tratar de evadirse, pero que no puede neutralizar. Lo cual quedaría atestiguado en el dicho de que se es «más fuerte que uno mismo» (*kreítto autoû*), expresión que también es traducida por «superior a sí mismo».

A primera vista, esta forma de hablar parece ridícula, opina Sócrates, y para colmo paradójica: «Pues quien fuera más fuerte que sí mismo sería, evidentemente, también más débil que sí mismo, y el más débil más fuerte», ya que ambas cosas se dicen de una misma persona. En realidad, esta forma ridícula de hablar sería el síntoma de la cosa más seria: «En el mismo hombre» (*en autó tò anthrópo*) hay, en relación con su alma (*peri tén psykhén*) algo que es mejor y algo que es peor. Y esta cuestión, que no ha de ser tomada en broma, emerge *in actu* de una doble manera, en las reflexiones aquí emprendidas y en las relaciones vitales de las que aquéllas se ocupan. Si domina lo que, por naturaleza (*physei*) es mejor sobre lo peor entonces se dice de ello que se es más fuerte que uno mismo, o que se es superior a sí mismo, valorando como se merece tal

relación. Pero si acaece, al contrario, que lo dominante es aquello que, por su naturaleza, es más pequeño, entonces se habla de ser más débil que uno mismo o ser inferior a sí mismo, censurándolo, como corresponde. Otras aplicaciones de esta reflexión se derivarían de la máxima que sigue toda la psicología política: como en la psique así también en la *pólis*.[1]

Hay dos factores que son decisivos para la comprensión de este pasaje, de tan fatales consecuencias en la historia de la filosofía. Por un lado, Platón consigue integrar en la estructura de la propia psique aquel sentimiento de desprecio que, en Heráclito, aparecía en una hosca exterioridad, de manera que el menosprecio deviene un principio regulativo de la persona y un agente de su autogobierno. Quien sea capaz de despreciarse a sí mismo ha logrado ayudarse en algo decisivo. Por otro lado, Sócrates deja claro cómo la toma del poder por parte de lo peor sólo puede suceder tras una «mala educación», cuyo criterio consistiría en dejar sin freno (*akólaston*) lo que necesita de riendas y que, si la cosa fuera bien, sería sin más refrenable. Si partimos del hecho de que para los griegos la *paideía* significa un conglomerado de juicio y adiestramiento –dicho de otra manera: lo resultante de una enseñanza de orden intelectual y un entrenamiento físico–, entonces en el discurso sobre la amenazante toma del poder por parte de lo peor se podrá captar, de forma inequívoca, la exigencia de más adiestramiento, o bien la queja sobre un adiestramiento fallido.

Aquí se podría objetar, naturalmente, al estilo de las sociologizaciones todavía en uso, que el discurso platónico acerca del ser-superior-a-sí-mismo es una proyección hacia lo psíquico de las relaciones de clase que se daban en Grecia, y entonces se podría añadir, al modo de un utopismo ya no tan habitual, que en una sociedad sin clases quedarían transformadas las relaciones de la psique consigo misma, convirtiéndose en jerarquías achatadas o incluso en formas totalmente anárquicas, es decir, sin ninguna diferencia digna de mención entre lo de *arriba* y lo de *abajo*. Objeciones de este tipo no atinan con la esencia de la *paideía*. La idea del refrenamiento proviene de la interiorización de las diferencias –que no tienen que ver con dominación, en el sentido usual del término, entre maestros y discípulos, o bien entre entrenadores y atletas–, o tal vez de las diferencias existentes entre el jinete y el caballo. La relación entre la aristocracia y la plebe representa, para relaciones de ese tipo, sólo una

[1] Variaciones ontológicas y teológicas de la psicología política serían las siguientes: como en el ser así en la *pólis*, y como en el cielo así en la tierra.

metáfora, y tomarla al pie de la letra significaría desconocer la peculiaridad del discurso figurado. De hecho, en la *paideia* emerge un tipo de verticalidad que no puede verse como una reproducción de la dominación política, y menos ser reducida a ella. Si bien es verdad que no puede afirmarse que la cuestión misma fuera entendida ya por los propios protagonistas, los operadores y los pacientes de la educación.

La confusión de base tanto de la ética griega como del arte de la educación perteneciente a ella surge de la circunstancia de que nunca estuvo en condiciones de elaborar con la claridad necesaria la diferencia entre pasiones y hábitos, por lo que tampoco conceptualizó nunca claramente la correspondiente distinción entre dominación y ejercicio. Las consecuencias quedarían de manifiesto en la ambigüedad, de más de dos milenios, de la pedagogía europea. Ésta ahogó con frecuencia, al principio mediante una disciplina basada en la dominación, a sus educandos tratándolos como a inferiores, para terminar dirigiéndose a ellos, cada vez más frecuentemente, como a falsos adultos exentos de toda disciplina y del esfuerzo del ejercicio. Que los alumnos son, en primer lugar y la mayoría de las veces, atletas en ciernes, por no decir acróbatas, a los que se trata de poner en forma nunca quedó patente con la explicitud que se debe a una cosa tan importante, a causa de la mistificación moralista y política de la pedagogía.

De entrada, nada parece más sencillo que la reflexión de que las pasiones, los ímpetus destructivos o las obsesiones ya existentes requieren un freno –es decir, algo que las domine–, mientras que los hábitos no están dados a priori, sino que tienen que construirse en el curso de adiestramientos y ejercicios bastante largos; crecen mediante un comportamiento de repetición mimético, para convertirse, a partir de un determinado punto de su desarrollo, en un empeño propio apoyado en la voluntad del sujeto. Con todo, por muy elemental que parezca la diferenciación entre hábitos y pasiones, la asociación de esas dos magnitudes lleva en la historia del pensamiento ético a múltiples confusiones. Se podría dar en afirmar que las ambigüedades en la concepción de la *askésis* representarían, en las propias ascesis, «el hecho más extenso y duradero» en nuestro «astro ascético». En Europa, los tipos de ascesis y los malentendidos de la ascesis tienen, prácticamente, la misma datación; el universo de las *asanas*, o posturas de yoga indias, pensado con una profundidad incomparablemente mayor, nos revela asimismo que el estar inmersos en esta confusión tan duradera no es una ley universal, sino un destino regional. Si se entiende esto, se en-

tenderá por qué la emancipación del ejercicio respecto a las estructuras coactivas de la ascesis de la Europa Antigua –ya lo apunté al principio– posiblemente signifique el acontecimiento más importante en la historia del espíritu y del cuerpo del siglo XX.

Entre dos sojuzgamientos: el hombre poseído

Si retrocedemos desde las indicaciones platónicas sobre la diferenciación vertical dentro del mismo hombre hasta la frase heraclitiana del *éthos-daímon*, queda claro cómo el pensador de Éfeso trata el mismo problema con una lógica todavía completamente elemental, casi inmediata. Ahora se ve con nitidez cómo esa maravilla arcaica de tres palabras, *éthos anthrópo daímon*, muestra ya, formalmente, de qué habla: la palabra «hombre» está en medio de dos magnitudes éticas totalmente confundibles, con los hábitos a su izquierda y las pasiones a su derecha. Con independencia de lo que *éthos* pueda aún significar, aquí se produce inequívocamente una relación con lo habitual, moral y usual, mientras que el término *daímon* designa la fuerza superior, lo sojuzgante, por encima del hábito y la costumbre.

Si se hacen valer consideraciones de orden semántico para el esclarecimiento de estos dos oscuros términos, surgen para la frase de Heráclito dos nuevas posibilidades de traducción. La primera diría: «En el ser humano lo sojuzgante son los malos hábitos», mientras que en la segunda se afirmaría: «Nuevos hábitos buenos pueden domeñar, en el hombre, las pasiones más violentas». No podemos decidir, naturalmente, si Heráclito quería decir esto o aquello. Su lógica era arcaica, en tanto lo *arcaico* signifique una aglomeración compacta de lo aún-no-diferenciado, de lo preconfuso. Mientras lo confuso volvería a enmarañar alternativas ya desplegadas, en lo preconfuso continúan estando juntas, *contracte*, alternativas que aún no han sido desplegadas. Aquí hay aún menos palabras que pensamientos expresables. De ahí que siga sin ser dicho, o *replegado*, si lo demónico se manifiesta en forma de malos hábitos o nobles pasiones. Huelga decir hasta qué punto el prestigio de los presocráticos alcanzó su *climax* justamente a comienzos del siglo XX: en ninguna otra época estuvo más viva que entonces la nostalgia de la inteligencia europea de sus orígenes preconfusos. Y esa nostalgia nunca había estado expuesta a una tentación tan fuerte a incrementar la confusión mediante una serie de simplificaciones inapropiadas.

La confusión ética primigenia de la filosofía europea se manifiesta en dos errores complementarios tradicionalmente venerados, que atraviesan toda la historia de la reflexión sobre la cuestión de cómo deben vivir los seres humanos: el primero de ellos confundiría el refrenamiento de las pasiones con la expulsión de *demonios* inferiores, el segundo confundiría la superación de los malos hábitos con la iluminación por parte de espíritus superiores. Serían representativas del primer camino errado las corrientes estoicas y gnósticas, con su aspiración a la *apátheia*, o bien a una pronta evasión hacia el mundo superior; el segundo camino estaría representado por las tradiciones platónicas y místicas, con su inclinación a la mortificación de la carne, o a sobrevolar por encima de la existencia corporal. El hecho de que estos atractivos caminos errados no se convirtieran en las corrientes principales se lo debemos a la resistencia de las éticas pragmáticas, ayudadas por la sabiduría anónima de las culturas de la cotidianidad. Estas dos son las fuentes de donde bebe la herencia del saber europeo sobre el arte de vivir (el testimonio más actual de ello lo ofrecen los últimos estudios de Michel Foucault). La mayoría de las veces, los proyectos, enemigos de los extremos, de origen aristotélico, epicúreo y escéptico lograron un fructífero equilibrio entre, por un lado, el amor de la verticalidad y el freno de las pasiones y, por otro, el esfuerzo por lo horizontal, la imitación y el cultivo de buenas costumbres. Pusieron orden en el difícil terreno donde alzan sus reivindicaciones los dos rumbos primarios del movimiento, uno hacia el ensanchamiento y el otro hacia la ascensión.

Si se lee la frase heraclitiana del *éthos-daímon* junto con el discurso de Sócrates acerca del refrenamiento de las pasiones se entenderá mejor a qué senderos fue a parar el pensamiento de la Europa antigua ante el planteamiento que en contextos religiosos es tratado bajo el título de la «*posesión*». El término *daímon* recordaría, en su uso anterior, el hecho de que ser hombre y estar *poseído* significan, al principio, prácticamente lo mismo. Quien no tenga un *daímon* no tiene un alma que lo acompañe, lo complete y lo mueva, y quien no tenga un alma así no existe, es más bien un muerto ambulante, o a lo sumo una planta con formas humanas. Si ahora se unen las expresiones *éthos* y *daímon* de un modo tan compacto y con el término *anthrópos* pegado directamente a ambas, salta a la vista cómo el hombre va uncido, por principio, a esos dos tipos de «*posesión*». Poseído por hábitos e inercias, aparece como un ser *infra-animado* y mecanizado; poseído por pasiones e ideas, aparecería como un ser *supra-animado* y que se conduce de un modo *maníaco.* La forma y el grado de su *animación* serían enteramente dependientes, según esto, del modo y

del tono de la «*posesión*» y de la integración del ocupante en sí mismo. La mayoría de los hombres sólo se entera, desde tiempos inmemoriales, de la última vertiente de la «*posesión*», la psíquica o pasional (tal como aparece en las representaciones antiguas de los *demonios* acompañantes o de los *demonios* invasores, de los genios personales y de los malos espíritus); la mayoría sólo presta atención, preocupada, a su *negativo*, al *des-ánimo*, a la desespiritualización, a la depresión. En cambio, los filósofos primitivos, los primeros gurús y pedagogos atienden cada vez más, en el albor de su arte, al segundo frente, a esa vertiente de «animal de costumbres» de la condición humana. Se podría hablar aquí de las formas habituales o *héxicas* (del latín *habitus*, «hábito», «costumbre», y del griego *héxis*, «manera de ser», «estado» o «hábito» corporal, «estado» o «hábito» anímico), de la «*posesión*». Una vertiente que representa la «*posesión*» como «*posesión*» por parte de algo que no es espíritu, sino un mecanismo corporeizado.

Paideía: asimiento a las raíces del hábito

Para comprender cómo se realizó la superación de ese estado de doble «*posesión*» mediante el esclarecimiento de tipo ético-ascético hay que pensar sobre el hecho de que la historia del pensamiento antropológico y pedagógico fue en Europa, *in the long run*, idéntica a una secularización progresiva de la psique, esto es, al paso de la lógica de los estados de «*posesión*» a los programas disciplinares: en el transcurso de éstos, el primer tipo de «*posesión*» es reformulado en distintos grupos de *entusiasmo*, clasificando a éste en ventajoso –piénsese en la enumeración de las cuatro clases de un buen *entusiasmo* hecha por Platón en el *Fedro*–[1] y en dañino. En este último grupo destacan la ira, la ambición y la codicia, que en la época cristiana encontrarán su sitio en la lista de los siete vicios capitales.[2] Dado que ya no se trata de los estados de «*posesión*» oficiales, sino únicamente de sus sucesores funcionales, ya no son expul-

[1] Las predicciones proféticas, el arte curativo procedente de la divinidad, la locura poética (*manía*) alimentada por las Musas, y el amor enviado por los dioses. *Cf. Fedro*, 244a-245b.

[2] Estas pasiones son descritas todavía como *demonios*, si bien sólo metafóricamente, por parte de Dion Crisóstomo (siglo II), cuya exposición de la polémica entre Diógenes y Alejandro es referida con detalle por Foucault en su *Discurso y verdad en la antigua Grecia*, de 1983. *Cf.* Plutarco, «El *daímon* de Sócrates», en *Moralia*, Leipzig, 1942, pág. 238 sig., donde se describe la reelaboración del tema de los *demonios* en el más allá.

sados con exorcismos, sino refrenados mediante la disciplina, no escatimando si es necesario, los medios más rudos.

En esta línea progresiva pueden ser ubicadas aún, novecientos años después de Heráclito, las manifestaciones de Agustín, cuando en su escrito *Sobre la religión verdadera* exhorta a los cristianos a hacerse «hombres», subyugando en sí mismos a la «mujer» que llevan dentro, las «fantasmagorías y molestias de la concupiscencia», una tarea que se plantea de forma análoga a las propias mujeres, ya que éstas deben ser, «en Cristo», igualmente lo bastante *hombres* como para someter en sí mismas los deseos femeninos *(femineas voluptates)*. Agustín se atiene de forma imperturbable al esquema de la *psicagogía* platónica de los sentimientos: se ha de dominar lo que, de otro modo, nos domina a nosotros, convertir en posesión nuestra (*in nostram possessionem*) lo que, si no, nos «posee» a nosotros.[1] Para él, en virtud de su encapsulamiento en una concepción teológica del diablo, no deja nunca de ser algo actual la tendencia a la redemonización de las pasiones. Podemos tocar aquí con las manos cómo el concepto represivo de la *ascesis* inicia su marcha victoriosa, como dictadura sobre la «naturaleza interior», a través de los siglos cristianos.

En lo que respecta al segundo tipo de «*posesión*», que tiene que ver con los hábitos, su secularización llevaría al concepto de la autoeducación, que incluye un discreto autoexorcismo: la persona dominada por sus hábitos tendría que llegar a invertir las relaciones de posesión apropiándose de aquello que se ha apropiado de ella. Esto vale, sobre todo, para las malas costumbres, que deben ser sustituidas por buenas. Así pudo decir Tomás de Kempis, totalmente en la línea de la tradición de los primeros pedagogos: «Un hábito sólo es vencido por otro hábito».[2] En los sistemas más radicales de ejercitamiento espiritual, la exigencia de romper con los hábitos se extiende incluso hoy día a las costumbres neutrales y hasta a las llamadas buenas costumbres, como ocurre, por ejemplo, en la pedagogía del teatro de Konstantin Stanislawski o en el Instituto para el Desarrollo Armónico del Hombre, de George Gurdjieff, establecido desde octubre de 1922 en Fontainebleau. Desde la perspectiva de los radicales, la costumbre en que se basa la existencia humana en su conjunto no es más que un teatro de marionetas espiritualmente carente de valor, donde luego deberá implantarse, mediante un esfuerzo supremo, un yo *anímico* libre. Si no se logra esto, se producirá en el hombre en general un efecto conocido en multitud de

[1] *De vera religione*, edición bilingüe, latín-alemán, Stuttgart, 1983, págs. 133-135.

[2] *Imitatio Christi*, pág. 53.

deportistas y modelos: a primera vista, prometen mucho, pero si se les sondea un poco no se encontrará nada dentro. A consecuencia de estas doctrinas, el distanciamiento de lo que uno arrastra consigo sólo es posible si el adepto somete su propia vida a un riguroso régimen de ejercicios, mediante el cual desautomatiza su comportamiento en todas las dimensiones importantes. Al mismo tiempo, tendrá que reautomatizar el nuevo comportamiento que acaba de aprender, para que se convierta en su segunda naturaleza lo que a él le gustaría ser o representar.

Pensar y velar

Tales diferenciaciones y complicaciones son inexistentes para un hombre como el oscuro, primitivo y preconfuso Heráclito. Para él, las pasiones y las costumbres pueden seguir estando juntas en una misma clase, en esa vaga dimensión que en el fragmento 101 se denomina el *éthos anthrópeion* (el comportamiento humano). A esto se contraponen las magnitudes sobrehumanas: lo divino, el fuego de la razón, el alma inconmensurable y el *lógos* que todo lo penetra. Si lo medimos con todas estas cosas, hasta el hombre más sabio se asemejaría a un mono. Todavía no se puede hablar de *paideía* y, sin embargo, en Heráclito aparece ya una frase (en el fragmento numerado por Stobeo como el 33) donde se anuncia –como burlándose de ese reino de 2.500 años de los pedagogos–: en principio, se les habría concedido a todos los hombres, incluso a la multitud sin opinión, el conocerse a sí mismos y ser sensatos.

Heráclito goza de un privilegio todavía mayor al poder dejar junto, en el lado espiritual de sus doctrinas, lo que en una posterior cultura de la racionalidad ha de mantenerse separado, e incluso dispersado entre distintas disciplinas: el estar vigilantes, el ser sensatos y el prestar oídos al *lógos*. Generaciones posteriores y épocas más distanciadas de aquello asignarán el estado de vigilancia –junto con los fenómenos del dormir y del sueño– a la psicología y a los servicios de seguridad, encomendando, en cambio, la sensatez a la filosofía práctica o ética, y reservando la receptibilidad respecto al *lógos* a la lógica, a las matemáticas y a las teorías estructurales. Si hay una característica fuerte en el pensamiento presocrático –siempre que éste no sea solamente una invención de los compiladores modernos, hipótesis que abonan no pocas cosas– es, en mi opinión, la patética equiparación entre vigilar y pensar.

Si hubiera que decir en una sola frase lo que fue el pensamiento en la época jónica la respuesta sería: pensar significaría, en Éfeso, estar en vela, en Mileto sacrificar las noches. Se puede entender esto casi literalmente, ya que la proximidad de los jonios a las tradiciones caldeas de observaciones nocturnas del cielo podría haber suscitado también entre ellos la inclinación al trabajo nocturno del espíritu; el menosprecio de los seres vigilantes por los durmientes sería un contenido fundamental del atletismo espiritual. Como dan a entender los fragmentos de Heráclito, la diferenciación entre la actividad nocturna y la actividad diurna no atañe al pensamiento vigilante. La vigilia vinculada al pensamiento llevaría a cabo la única ascesis que ayuda a que la primera Filosofía se configure. Como pensamiento vigilante ésta sería pura disciplina, una acrobacia del desvelo. Reuniría íntimamente al pensador con ese *lógos* siempre despierto. No es ninguna casualidad que algunos de los aforismos más duros de Heráclito traten de la somnolencia de los hombres corrientes. Para él, la multitud *–hoi polloí–* no es otra cosa que la gente que, por la mañana, no despierta a lo común (*koinón*), sino que permanece en su mundo privado, en su *idio*-onirismo, como si tuviese una inteligencia aparte, propia (*idían phrónesin*). Es la misma gente que, por así decirlo, sigue durmiendo en las cosas religiosas, que cree que se purifica untándose con sangre, «como si el untado de porquería se limpiase con porquería.»[1] Presos en sus mundos particulares, los hombres no escuchan lo que les tienen que decir quienes velan. Y se encogen de hombros si se les habla del *lógos*, que actúa a través de todo. No ven nada de lo único, aunque están inmersos en ello. Hacen como si buscaran a Dios, cuando lo tienen ante ellos.

Pensar sin velar, velar sin pensar: antagonismo Oriente-Occidente

Entre los pensadores del siglo XX fue Heidegger el primero que quiso, con su secesión de la tradición filosófica de dos milenios y medio, reconquistar los privilegios del pensamiento *preconfuso* (con una contracción simbólica). A su manera, enfrentándose a su propia época y estando, sin embargo, en más de un aspecto en lo más alto de la misma, intentó retrotraer el filosofar a su estadio «presocrático», donde provisionalmente había sido posible una unidad

[1] Fragmento 21.

entre el pensar y el velar. El desmoronamiento de esa unidad se había mostrado ya como algo imparable 2.500 años antes; los rápidos progresos producidos en la formación de conceptos desintegraron las antiguas palabras esenciales en multitud de significados parciales. Y no todas las palabras salieron incólumes de esa evolución; sobre todo perdió su avasalladora energía y su íntimo efecto de atracción el verbo arcaico *sofronein* («ser inteligente», «ser sensato»), el término más elegante del mundo antiguo para designar una *prestación* intelectual, al coagularse en el sustantivo *soprhosyne*, que designa, en medio de un grupo de otras virtudes, la virtud de la prudencia. Ciertamente, la interpretación heideggeriana de este suceso –la cristalización de los verbos en sustantivos y la conversión de lo que era la intuición de todo un acontecimiento en chapucería conceptual– como el destino del «olvido del ser» implica una exageración inaceptable, que no contribuye mucho a la superación del desconcierto causado.

De los asimétricos productos de tal desmoronamiento resultaron las hondas diferencias entre las culturas de la racionalidad, o las «éticas», de Occidente y Oriente. Mientras que en la senda occidental, por decirlo sumariamente, se imponía un pensamiento sin vela que se iba comprometiendo con el ideal de la ciencia, en Oriente se desplegaba más bien un velar acientífico, que aspiraba a un conjunto de iluminaciones sin echar mano de precisiones conceptuales, apoyándose en un tesoro de figuras de la sabiduría perteneciente más o menos a todos los maestros. El intento de Heidegger de soslayar la alternativa entre cientificismo e iluminismo mediante una actitud neo-presocrática generó un concepto de «pensar» que estaba claramente más cerca del velar meditativo que de la construcción o desconstrucción de discursos. Su última pastoral del ser, más parecida a un ejercicio que a una *práxis* discursiva, remite a la empresa de transformar la filosofía de la conciencia, tras su desasosegante travesía por la filosofía existencialista, en la filosofía de un estado de vela abierto al mundo.[1] Probablemente se puede conjeturar que el hombre, como «pastor del ser», está sujeto a la prohibición de *caer dormido*. Sin embargo, en Heidegger no acaba de hacerse claro cómo se regula el horario en ese pastoreo del ser. Tampoco es fácilmente reconocible cómo los *pastores* del ser reciben un permiso para el trabajo nocturno en las labores de una investigación de élite. La

[1] Acerca de la suspensión de la ligazón entre el pensar y el velar en la *práxis* de la anestesia del siglo XIX y del siglo XX *cf.*, más adelante pág. 485 sigs., en el apartado «Del derecho humano al desvanecimiento».

apuesta es tan plausible como ambiciosa: de lo que ahora se trata es de emprender la transformación –que Heidegger tiene en perspectiva– del pensar en un ejercicio de vigilia sin experimentar retrocesos respecto al nivel de la cultura de la racionalidad moderna.

Hay que poner en duda, por una serie de razones, que el propio Heidegger haya conseguido algo así. Su última doctrina recayó demasiado en un idilio con lo exorbitante. Antes de Heidegger, sólo Oswald Spengler había presentado, mediante una teoría del estado de vela en general, algunos bosquejos provisionales pero no sin importancia sobre una crítica del concepto racionalista del mundo, bosquejos que no siguió desarrollando, sino que los tradujo en una psicología especulativa de las altas culturas, neutralizándolos así filosóficamente. Además, desfiguró sus sutiles indicaciones en torno a la constitución de la angustia del estar en vela –que reaparecerán diez años después, en la lección inicial de Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, de 1929– con su creencia pragmática en la preeminencia de los «hechos».[1] En conjunto, la filosofía del siglo XX fracasa, más o menos lastimosamente, ante el imperativo de la cultura basada en un estado de vela. No sin razón ha perdido la mayor parte de sus clientes virtuales en las subculturas psicoteraupéuticas, donde habrían surgido nuevas estilizaciones de la relación entre el velar y el saber, no raras veces con el disgusto de los *curadores* de la teoría, catalogados como funcionarios de la publicidad.

Con el trasfondo de una amalgama de tradiciones teosóficas de fuentes orientales y platónicas, Yiddu Krishnamurti (1895-1986) ha desarrollado la doctrina más radical sobre el estado de vela que se pueda oír en el siglo XX. Distanciándose de sus anteriores adoctrinamientos, enunció la tesis de que siempre es posible, de un momento a otro, retirarse de todos los *constructos* del mundo conceptual y quemar todas las representaciones en la «llama de la atención». Por razones no del todo claras, Krishnamurti rehusó investigar más de cerca la conexión entre la capacidad de estar velando constantemente y la labor de ejercitarse consigo mismo o efectuar una clarificación catártica de la psique, así como integrar los posibles resultados de tales estudios en su doctrina, aunque su propia historia de clarificación pueda ser incluida entre los documentos más dramáticos y mejor probados en la historia de los *ejercicios espirituales*.[2]

---

[1] Oswald Spengler, *Der Untergang des Abendlandes, op. cit.*, págs. 557-579 (trad. cast.: *La decadencia de Occidente*, trad. de Manuel García Morente, 2 vols., RBA, Barcelona, 2005).

[2] *Cf.* Pupul Jayakar, *Krishnamurti – Leben und Lehre*, Friburgo, 1992.

Después de Heidegger, fue sobre todo Foucault el que aceptó la apuesta, demostrando con su obra cómo el velar y el pensar pueden ser traídos de nuevo, en un proyecto intelectual-existencial contemporáneo, a una unión convincente. Del círculo de pensadores alemanes que estimulados por Heidegger han llegado hasta los límites de lo actualmente posible hemos de nombrar, ante todo, a Carl Friedrich von Weizsäcker. Éste podría ser quien más se ha acercado al ideal paradójico de un presocratismo desde la altura del saber contemporáneo. Su última obra capital, *Zeit und Wissen*, posiblemente el libro más profundo de finales del siglo XX en un campo que abarca la filosofía y la ciencia de la naturaleza,[1] fue ignorado tanto por el público como por el gremio, incluso por parte de aquellos que no opinan de sí mismos que su vida sea soberanamente divertida.

[1] Publicado en Múnich-Viena, 1992.

4
HABITUS Y PEREZA.
SOBRE LOS CAMPAMENTOS DE BASE DE LA VIDA BASADA EN EL EJERCICIO

UNA VEZ MÁS: ALTURA Y ANCHURA. PROPORCIONALIDAD ANTROPOLÓGICA

De las anteriores reflexiones sobre Nietzsche, Wittgenstein, Foucault, Heidegger y Heráclito sacamos una serie de observaciones acerca de la «proporción antropológica» articulada por Binswanger. Fue este pionero de la antropología psiquiátrica, estimulado por Heidegger, el que desarrolló el fenómeno fundamental de la intencionalidad existencial hasta convertirlo en una ética elemental del espacio o de las proporciones, especialmente en su estudio, que pasó bastante inadvertido, sobre Ibsen de 1949. En él explicaba cómo la autorrealización humana en la vida ordinaria se lleva a cabo, ante todo, dentro de los polos de significación de la *angostura* y la *anchura*, mientras que los dramas de la autorrealización espiritual y artística tienen lugar sobre todo en las dimensiones de la *profundidad* y la *altura*.[1] En ambos casos se puede observar una tendencia cinética fundamental de la vida, de la que Goethe en una ocasión apuntó: «Nosotros, los hombres, dependemos de la extensión y del movimiento».[2] Mientras que la movilidad existencial en lo horizontal está dominada por la relativa simetría del camino de ida y del camino de vuelta, en la movilidad vertical aparece con frecuencia una asimetría, cuando la bajada no es un mero reflejo de lo que había sido la subida, es decir, no se trata de un caso de aplicación del heraclitiano «el camino que sube y el camino que baja son uno y el mismo», sino una *caída* (he tratado esta relación bajo el lema, tomado por Pravu Mazumdar de los escritos de Binswanger, de la «verticalidad trágica»). Binswanger no comenta, por lo demás, la objeción obvia de que en lo horizontal también hay una especie de caída, cuando el paso que se da hacia lo ancho cae en una marcha hacia delante sin retorno, como lo encarnan las figuras del judío errante o del holandés errante.

[1] Ludwig Binswanger, *Henrik Ibsen und das Problem der Selbtsrealisation in der Kunst*, *op. cit.*, pág. 48.
[2] *Ibid.*, pág. 50.

Las trágicas asimetrías que el psiquiatra constata en los movimientos verticales no hacen referencia a la altura en cuanto tal, ni en sentido físico ni en moral. Conciernen más bien a las deficientes aptitudes del agente, que escala la altura sin ser capaz de moverse en ella. Generalmente se debería suponer que la misma capacidad que le hace llegar arriba a uno que asciende lo traería de nuevo hasta abajo, sin que por ello entrara en juego ni un atisbo de «verticalidad trágica». Únicamente cuando se mezclan, como en el vuelo de Ícaro, la incapacidad o la irreflexión sobre los condicionamientos periféricos de la capacidad hay probabilidad de que se produzcan caídas. Si no es éste el caso, la capacidad de subir alcanza también, de un modo más o menos completo, para bajar. La *práxis* de la navegación aérea –que, ciertamente, constituye un arte no icárico– lo demuestra cada día, así como el alpinismo disciplinado. La problemática de la caída sólo se da cuando hace su aparición la ineptitud y la inseguridad, sea que el agente emprende, por su cuenta y riesgo, algo para lo que carece de técnica, sea que intenta cosas nuevas, que, por no haber sido probadas, no pueden ser superadas. Renuncio aquí a extender estas observaciones a la situación del artista, del criminal, del dictador o del *merchant adventurer.* Todos ellos se encontrarían en una situación que no es pensable sin la tracción inherente hacia el fracaso, y ciertamente sin la posibilidad de aprender de esa situación. Respecto a ellos se puede recordar la expresión atribuida a Oliver Cromwell, que dice que un hombre nunca sube más arriba que cuando no sabe hacia dónde va.

En el campamento de base: los últimos hombres

De las explicaciones de Binswanger sobre la «proporcionalidad antropológica» extraigo la referencia a lo que llamo el «problema del campamento de base». Una vez más, se hace valer como su descubridor –inevitablemente– Nietzsche. Un problema así surge en el momento en que Zaratustra, el profeta de una ascensión del hombre por encima y más allá de sí mismo no concebible ya al modo platónico, choca, nada más iniciar su misión, con el hecho de que la gran mayoría de los hombres no piensa en querer hacerse más de lo que son. Si averiguamos la orientación media de sus deseos nos encontraremos con que quieren tener lo que tienen, pero de un modo más confortable. Es en este estadio de la cultura de los deseos del hombre donde el discurso de Zaratustra sobre el *último hombre* se apresta a atacar al público. El improvisado canto se-

gundo –el primero había anunciado al superhombre– describirá a la criatura más despreciable del mundo, a un hombre carente de nostalgia, al filisteo final, que ha encontrado la «felicidad» y mira tomando sus baños de sol junto a la piscina a las mujeres que pasan, pues ¿qué otra cosa le hace aún pestañear? No obstante, Zaratustra calculó mal en su alocución, que, por cierto, podríamos llamar el primer acontecimiento de pop virtual de la historia de la filosofía. Al intentar dirigirse al orgullo de los oyentes llegaba a la constatación de que ya no tenían ninguno ni estaban interesados en volver a tenerlo. De ahí el eco entusiasta que esto encuentra en el público, que tras la fracasada intervención de provocación con fines terapéuticos por parte de Zaratustra, grita: ¡Danos a ese último hombre![1] A lo que Zaratustra no respondió. En adelante, divide a los hombres en público y en amigos. Pertenece al grupo del público el que sea capaz de preguntar: ¿Y qué saco yo de superarme a mí mismo?

El discurso de Nietzsche sobre el *último hombre* nos suministra la primera versión del problema del campamento de base. Aparece tan pronto como se hizo posible la afirmación programática de que el campamento de base y la cumbre son lo mismo, o mejor, cuando puede expresarse totalmente en serio la opinión de que la estancia en el campamento de base y su prolongación en ella hace superflua cualquier clase de expedición hacia las cumbres. Ya he explicado indirectamente cómo tales interpretaciones de la existencia en el altiplano del *mount improbable* se hacen plausibles desde el siglo XIX –tanto en el darwinismo como en el marxismo–: se derivan de las interpretaciones estandarizadas de la teoría de la evolución, según las cuales el hombre encarna en su *statu quo* la estación final del devenir, quedando solamente por regular la redistribución de los logros de esa estación final. Todo el siglo XX estaría marcado por las equiparaciones, fundamentadas diversamente según las ideologías, entre el campamento de base y la cumbre, desde las primeras proclamaciones de un diseño para una cotidianidad transformada hasta la coexistencia total de las formas de vida en la posmodernidad. Con un espíritu parecido en el sentido, la filosofía analítica ha considerado al lenguaje normal como el lenguaje último, así como el liberalismo ha convertido en horizonte último la amalgama del consumo y la seguridad. Puede ser que el ecologismo, que está a punto de devenir el discurso principal de la actualidad, dé cuerpo a una continuación de esa tendencia en el siglo XXI, al invocar a los ecosistemas y a las especies como

[1] *Prólogo*, 5.

naturalezas últimas, estableciendo la inviolabilidad del estado al que hasta ahora han llegado.[1]

Se podría decir, pues, que la filosofía del siglo XX, especialmente en sus acuñaciones socialfilosóficas, no ofrece, por las razones sugeridas, ninguna otra cosa que una serie de tomas de posición sobre el problema del campamento de base. Hasta los autores citados han dado su voto al respecto, la mayoría de las veces en forma de un tanto-como-también, subrayando lo basal. De todos los que hemos nombrado es Nietzsche el único que se adhirió incondicionalmente a la primacía de la verticalidad. Para él, la justificación del campamento de base residiría, exclusivamente, en su condición de punto de partida para expediciones a cumbres cada vez más altas y desconocidas. Los que más se acercan a él son el primer Foucault y el último, así como el Heidegger de su primera etapa, de tono heroico, que todavía no había entendido que la revolución nacional con la que quería «irrumpir» en el destino alemán no era más que un campamento de base asilvestrado. Incluso en el Wittgenstein del período del *Tractatus*, cuando el autor usó la conocida metáfora de la escalera que luego se desecha, aparecen vestigios de la esperanza de que el universo horizontal de los hechos pueda ser superado, mediante una acción vertical, hasta llegar a una cima ética. En cambio, en el Wittgenstgein posterior, como en el Foucault del período intermedio, así como en el último Heidegger es difícil no reconocer su conversión a la horizontalidad. Realizan, cada uno a su manera y por razones muy distintas, una especie de *resignatio ad mediocritatem*. El jugar con los juegos del lenguaje, la verificación de los discursos de anteriores juegos de poder y la espera, tardía y pietista, de una nueva señal del ser son, todas ellas, actitudes que tienen lugar en un campamento desde el cual, evidentemente, no se puede seguir adelante, por mucho que estos autores hayan conservado restos de sus aspiraciones a la ascensión. En lo tocante a Binswanger, no desarrolla, según creo, ninguna opinión propia, sino que se da por satisfecho con la referencia a lo deseable que es la «proporcionalidad antropológica». Dado que simpatizaba, por un lado, con el último Heidegger y que, por otro, como miembro activo del servicio de rescate psiquiátrico de la montaña, intentaba ir a buscar a los «extraviados», podría ser incluido probablemente entre aquellos que ocupan puestos avanzados en el campamento de base y que, a causa de su profesión, conservan aún alguna comprensión de la dinámica de la verticalidad.

---

[1] *Cf.* Slavoj Žižek, «*Unbehagen in der Natur. Warum unser Realitätsglaube uns blind macht für die Umweltkrise*», en *Lettre International*, nº 78 (2007).

Bourdieu, pensador del último campamento

Entre los autores de la segunda mitad del siglo XX destaca Pierre Bourdieu por la ventaja, problemática, de que en él alcanzara dimensiones dogmáticas el rechazo de todo pensamiento de hacer expediciones a las cumbres. Sería, por decirlo con una expresión exagerada, el sociólogo de un campamento de base definitivo, oficiando incluso durante algún tiempo como su prefecto intelectual, en esto comparable a Jürgen Habermas, cuyas publicaciones sobre la teoría de la acción comunicativa pueden ser leídas igualmente como hojas de instrucciones para la construcción definitiva de campamentos de base en regiones llanas. La entrada de Bourdieu en la escena intelectual francesa había tenido lugar en los primeros años sesenta, cuando el «campo» de la teoría –por echar mano de uno de sus conceptos preferidos– estaba ocupado, casi exclusivamente, por formas de crítica social codificadas según el marxismo. Como ayudante pasajero de Raymond Aron y lector de Max Weber, Émile Durkheim y Alfred Schütz, para él no podían quedar ocultas las insuficiencias de los planteamientos marxistas, sobre todo en su fatal actualización por parte de Lenin y Stalin. Si quería hacerse un sitio en el campo del éxito de la cultura crítica francesa tenía que dejar de lado los increíbles juegos lingüísticos de la crítica de la depauperación y la explotación, compensando la fuerza ofensiva perdida mediante un esfuerzo suplementario en el campo de la crítica del poder. Y esto sólo se podía alcanzar pasando de una teoría de la dominación directa a una lógica de la dominación sin dominadores. Ahora eran agencias anónimas y prepersonales las que adquirían el rango de un Soberano represivo. De esta constelación de cosas se derivó un conjunto de giros e innovaciones característicos de la variante que Bourdieu da a la «teoría crítica» –siendo la «teoría crítica», como saben los lectores alemanes, el pseudónimo de un marxismo que ha sido abandonado por la fe en la posibilidad de la Revolución–. En tal coyuntura, la propia teoría –junto con un arte que se manifestaba cada vez más subversivo– se convertía en sucedáneo de la revolución.

El rasgo fuerte del pensamiento marxiano consistía en la introducción de una jerarquización de la realidad anti-idealista. Según ésta, la *base*, concebida como «*práxis*» económico-política, tiene más contenido de realidad –mayor poder para sacar adelante efectos fundamentales y efectos secundarios– que el resto de las «esferas», por lo que éstas tenían que darse por satisfechas con desempeñar el papel de una «superestructura» determinada por la base. Ya que el desplazamiento a un segundo rango concernía al Estado, al sistema jurídico,

a la enseñanza y a todas las otras articulaciones de la «cultura», la ontología política de lo basal produjo una profunda cisura en la ecología tradicional del espíritu. Fue en el estalinismo donde se pudo observar la realización más consecuente de este planteamiento, con un *modus operandi* traducible, sin más, a esta sencilla fórmula: «Aniquilación de la superestructura mediante un cortocircuito con la base».

Habitus: la clase dentro de mí

Quien después de 1945 quisiera fundar una «teoría crítica» sólo podía lograrlo, a la vista de los hechos consumados bajo el dominio de Stalin, mediante una interpretación alternativa de la realidad como «*práxis*». Se trataba, pues, de redefinir nuevamente el concepto de «*práxis*», mostrando cómo éste funciona según unas leyes distintas a las descritas en el marxismo estandarizado, limitado a lo económico. Esto sólo se hacía practicable poniendo a mayor profundidad la base, y quien en este punto quería profundizar más tenía que descender desde el plano de los procesos productivos a las realidades de orden psicofísico. El espíritu de la época hizo lo suyo para apoyar este propósito: desde la perspectiva de la historia de la teoría, la coyuntura del «cuerpo» comienza en los años sesenta del siglo XX, cuando el tardomarxismo comprendió hasta qué punto su supervivencia dependía de la demostración de una base sustituta. En Alemania, el giro se produjo sobre todo en forma de estudios sobre el deformado «factor subjetivo», mientras que en Francia se imponía una especie de estudio de campo etnológico acerca de la incorporación de las mentalidades de clase. De hecho, Bourdieu había reparado, desde sus investigaciones empezadas en 1958 sobre las sociedades campesinas de la Cabilia del norte de Argelia, en la profunda diferencia entre una economía basada en la honra y una economía de intercambio, recibiendo de todo ello el impulso para buscar una nueva respuesta a la cuestión de la «base».

Y en este punto entra en juego la más importante innovación conceptual de Bourdieu, el concepto de *habitus*. Representa, sin duda, uno de los instrumentos más fructíferos de la sociología contemporánea, si bien es verdad, como luego mostraré, que en el manejo que Bourdieu hace de ese concepto éste sólo es aplicado fuertemente escorzado. La mayor virtud del concepto de *habitus* se revela en el hecho de que con su ayuda encuentran una respuesta *prima vista* satisfactoria los dos enigmas insolubles dentro del marxismo convencional: por

un lado, cómo puede reflejarse la así llamada *base* en lo conocido como *superestructura*; por otro, cómo la «sociedad» penetra en los individuos y mantiene su presencia en ellos. La solución rezaría así: debido a adiestramientos psicosomáticos específicos de la clase, lo social anida en los individuos como una disposición generada-generadora, a fin de desarrollar en ellos una vida propia, abierta, ciertamente, a la experiencia e impulsada por la historia vital, pero en el fondo acuñada indisolublemente por el pasado.

Salta a la vista enseguida la analogía entre el *habitus* y la lengua, ya que también ésta crea a su manera una realidad social, estructurada-estructurante, sedimentada en los hablantes. Por mucho que el espíritu estructuralista de la época de los años sesenta haya propiciado el que Bourdieu se ocupara, de forma pasajera, de la obra de Ferdinand de Saussure, donde el hecho designado se encontraba tematizado bajo el concepto *langue*, ha remitido *de facto* a una analogía entre el concepto de *habitus* y la idea de la gramática de Chomsky, en tanto ésta es considerada como un sistema de espontaneidades condicionadas que se apoyan en estructuras profundas ancladas físicamente. La posibilidad de la comparación se deriva, por un lado, de disposiciones y comportamientos condicionados por la clase respectiva; por otro, de condicionamientos gramaticales del habla. El *habitus* casi es el primer lenguaje del adiestramiento de clase emprendido en mí, y por mucho que los individuos se esfuercen también a lo largo de su vida por adquirir nuevos contenidos y nuevas competencias siguen estando troquelados, a los ojos de Bourdieu, por la lengua materna, y ellos continúan determinando porque ellos mismos están determinados.

Base y naturaleza, o ¿dónde está la «sociedad»?

El *habitus* sería, según esto, la conciencia de clase somatizada. Se adhiere a nosotros como un dialecto que nunca desaparece, que ni Henry Higgins podría erradicar de la señorita Eliza Doolitte [en *My Fair Lady*]. Cuando, en *El satiricón*, Trimalquio, el antiguo esclavo que se había enriquecido se pavonea en sus banquetes de una forma indecorosa, los miembros de las clases de élite reconocen en él al típico esclavo. Cuando, en cambio, Bourdieu, nieto de un pobre *métayer*, aparcero, e hijo de un empleado de Correos de la región del Béarn, asciende a la condición de maestro pensador y caballero del «campo» sociológico de Francia, el pensamiento de lo imborrable que es un *habitus* de

clase le ayuda a acallar la sospecha de que él mismo con su carrera ha cometido una traición con su origen. Bajo este punto de vista, la teoría del *habitus* ofrece la inestimable ventaja de estar al servicio de la tranquilización moral de su autor: incluso aunque yo quiera traicionar a mi propia clase no podría hacerlo, dado que la encarnación de la misma en mi antiguo *Adán* constituye el fundamento de mi ser social. Prescindiendo de esto, la teoría ayuda a quienes la utilizan, tanto en el mundo académico como en los mercados abiertos de la intelectualidad, a mantener las apariencias críticas, poniendo en sus manos un instrumento de reproducción de las múltiples diferencias verticales de la «sociedad» mediante la simple matriz de los privilegios de la dominación social, trátese de prerrogativas de los varones en la familia o de los propietarios del capital, tanto en el plano de lo material como de lo simbólico.

El precio que Bourdieu ha de pagar por este rebajamiento de la dimensión basal a las estructuras psicofísicas de los individuos es mucho más alto de lo que él mismo era consciente. De hecho, como acabamos de indicar, abandona con este concepto de *habitus* el uso de medios mejores para describir con una cercanía suficiente la cuestión del juego de las tensiones verticales en los numerosos campos disciplinares del espacio social. El trabajo de Bourdieu es *de facto* original y fértil –por ejemplo en el análisis de las luchas por la distinción de «las diferencias sutiles» y en la etnografía del *homo academicus*– no fundamentalmente por la utilización del concepto de *habitus*, sino gracias a la intensa atención que el autor pone desde fuera en los mecanismos de ranking producidos por la rivalidad, donde las determinaciones de clase desempeñan ciertamente un papel, pero no inclinan el fiel de la balanza. Donde Bourdieu se encuentra mejor es cuando escribe, sin reírse, una sátira de los nuevos ricos y de la gente ambiciosa; donde su pensamiento es más profundo es cuando toca el trágico resto de la *conditio humana*.

Otra debilidad de un concepto de *habitus* así interpretado se muestra en el hecho de que no es capaz de captar las formas individualizadas de los autoproyectos existenciales. El análisis de Bourdieu se queda, necesariamente, en lo típico, lo prepersonal y porcentual, como si el *homo sociologicus* debiera tener en todo la última palabra. En cierta manera, Bourdieu parodia, invirtiendo los signos, el análisis del *uno* anónimo hecho por Heidegger en *Ser y tiempo*. Mientras que para Heidegger la existencia humana cae, «en un principio y la mayoría de las veces», en el anonimato del *uno* y sólo llega a la *autenticidad* mediante un acto de decisión, para Bourdieu la autenticidad de la existencia estaría en

el *habitus*, sobre el cual se va acumulando una superestructura más o menos casual de ambiciones, competencias y atributos distintivos. Tal inversión del análisis del *uno* heideggeriano se deriva, casi forzosamente, de una adhesión a una ontología política del pensamiento de la *práxis* según la cual la base es más real que el añadido superestructural. En consecuencia, donde el hombre sería más él mismo es donde le ha precedido su acuñación por parte del *habitus*, como si lo más genuinamente nuestro fuera la *clase* que llevamos incorporada. Lo que en nosotros hay que no coincide, en sentido estricto, con nosotros es lo que nosotros somos más nosotros mismos. La teoría del *habitus* proporcionaría un cruce clandestino entre Heidegger y Lukács, tomando de aquél la idea de un yo mismo esparcido en el *uno* anónimo, de éste el concepto de la conciencia de clase. Ensambla de tal manera las dos figuras que la clase «en sí» preconsciente deviene en nosotros nuestro yo genuino. Con ello concuerda la desmembración, emprendida por Bourdieu, del espacio social en diversos «campos», donde, por su naturaleza, no pueden aparecer «personas», sino solamente agentes gobernados por su respectivo *habitus*, que se ven obligados a realizar sus programas con el margen de maniobra que permite el campo.

Quien tenga por aceptable propuestas de este tipo podrá, al fin y al cabo, encontrar también plausible el que en *La distinction*,[1] el libro con más éxito de Bourdieu, deba ser demostrado que la ejecución de juicios sobre gustos estéticos o culinarios representa un instrumento de reproducción del «poder». Puede que se haya divulgado entre sociólogos que, en estas cosas, con una teoría del medio que hace diferencias más en el plano horizontal que en el vertical, en combinación con un instrumento de observación de mecanismos miméticos, se llega a enunciados esencialmente más precisos que con una teoría de una dominación anónima. Por lo que respecta al esquema base-superestructura en cuanto tal, ha sido refutado con demasiada frecuencia para merecer más comentarios. Me basta agregar que sólo costaría un mínimo esfuerzo mostrar que lo añadido tiene frecuentemente tanta potencia real, y en ocasiones más, que aquello a lo que ha sido añadido. Si fuera de otra manera, los hombres no serían transformables y susceptibles de aprendizaje más que en apariencia.

---

[1] Trad. cast.: *La distinción: criterios y bases sociales del gusto*, trad. de María-Carmen Ruiz de Elvira Hidalgo, Taurus, Madrid, 1999. *(N. del T.)*

Del genio de la costumbre: Aristóteles y Tomás de Aquino

Pero la debilidad decisiva del concepto de *habitus* en Bourdieu consiste en que no reproduce, en modo alguno, de una forma adecuada lo que él se propone esclarecer, la región de la «costumbre». La gran tradición de la reflexión filosófica y psicofisiológica sobre el papel de las costumbres en la configuración de la existencia humana queda reducida, en este autor, a un resto utilizable para los fines de una crítica del poder. En vez de acceder al panorama de las configuraciones efectivas del sujeto mediante el ejercicio, el entrenamiento y la habituación, la teoría del *habitus à la Bourdieu* se da por satisfecha con el estrecho segmento de las costumbres que constituyen los sedimentos de la «clase que hay dentro de nosotros», escamoteando a los usuarios de la teoría el caudal al que el nombre apunta. Bourdieu, que había tomado la expresión del estudio de Panofsky *Gotische Architektur und Scholastik* (de 1951), sabía, naturalmente de una forma sumaria, la prehistoria filosófica del término.[1] Sabía muy bien que tanto el concepto de *habitus* en Tomás de Aquino como el concepto de *héxis* en Aristóteles tuvieron que aguantar una gran parte del peso de una fundamentación ética hecha en el marco de una antropología aretológica (esto es, de una teoría que retrata al hombre como a un ser vivo capaz de virtudes); sin embargo, ignoró conscientemente la amplitud de esta doctrina del *habitus*, limitándose únicamente a los aspectos utilizables para sus propios fines.

Ya en los autores anteriores encontramos una figura de *habitus* bien desarrollada, como un mecanismo elástico con una cualidad bilateral, *pasiva* y *espontánea*. El «poder de la costumbre» no es entendido meramente como un estar subyugado por las rutinas, sino como un principio generador de la acción anclado en lo prepersonal. Cuando los escolásticos hablan del *habitus* lo entienden como una disposición como la del Jano bifronte, que con una cara mira hacia atrás, a la serie de acciones similares del pasado, en las que ella ha tomado cuerpo, mientras que con la otra cara mira hacia delante, a las próximas ocasiones donde debe acreditarse de nuevo. El *habitus* constituye, con ello, una «potencia» que se ha ido formando a partir de actos anteriores y que se «actualiza» en actos renovados. Un concepto así lo hubiera podido utilizar muy

[1] Erwin Panofsky, *Gotische Architektur und Scholastik. Zur Analogie von Kunst, Philosophie und Theologie im Mittelalter*, Colonia, 1989 (trad. cast.: *La arquitectura gótica y la escolástica*, trad. de Julia Ramírez Blanco, Siruela, Madrid, 2007).

bien Bourdieu, ya que, como sociólogo tenía la vista puesta en conceptos que colocasen el comportamiento humano en un plausible término medio entre una determinación social extremada y una espontaneidad individual que no conoce fondo. No obstante, del concepto clásico de *habitus* sólo tomó de un modo unilateral los elementos que podían insertarse en su versión de la «base», que, como ya se ha dicho, significa tanto como los efectos preconscientes de la «clase dentro de nosotros».

En cambio, tanto para Aristóteles como para Tomás de Aquino lo que está en juego es la explicación de la posibilidad de lo «eficiente en nosotros», o hasta de lo «bueno en nosotros». Entendían la costumbre, siempre que sea una buena costumbre, como una disposición hecha cuerpo en nosotros que prepara a los agentes para acciones virtuosas (ciertamente, cuando se trata de costumbres malas, los prepararían para la realización de acciones malvadas, pero éstas no están en el foco de su atención). La *héxis*, o bien el *habitus*, estarían continuamente, para los clásicos de la filosofía práctica, en disposición de servicio: deben saltar como un resorte tan pronto se presente la ocasión, para llevar a cabo algo que sea, en sí mismo, bueno y valioso, como si eso fuera lo más fácil del mundo. Sin embargo, sólo podrá parecer sencillo si un permanente ejercicio, y porque un permanente ejercicio, ha ido removiendo de antemano la improbabilidad de lo bueno. Como explicaciones para ese hecho exigente de que el hombre, siempre que actúa en el plano moral y estético, esté ya determinado por algo tenido y *teniente*, troquelado y troquelante, dispuesto y disponente, actuado y actuante, los conceptos de *héxis* y *habitus* son algo completamente distinto a meros conceptos auxiliares de una sociología crítica. Son conceptos antropológicos, que describen un proceso aparentemente mecánico bajo los aspectos tanto de la perseverancia como del incremento a fin de explicar la encarnación de lo espiritual. Identifican al hombre como al animal que puede hacer lo que debe si se ha cuidado a tiempo de esta capacidad suya. Ven igualmente cómo las disposiciones logradas siguen creciendo con nuevos aumentos.[1] Para esto Tomás de Aquino no necesita escribir ninguna Carta sobre la educación estética de la humanidad, siendo del todo suficientes las aclaraciones conceptuales sobre las instrucciones de la capacidad de estar dispuesto para el bien.

---

[1] La importancia de la costumbre como punto de partida para nuevos desplazamientos dentro del sistema de nuestras capacidades constituidas es destacada, sobre todo, por el filósofo francés Félix Ravaisson. *Cf.* de este autor, «*Die Gesetze der Gewöhnung*», en *Netz der Gewohnheit. Ein philosophisches Lesebuch*, ed. por Michael Hampe y Jan-Ivar Lindén, Hamburgo, 1993, pág. 135 sig.

De hecho es posible leer ya la teoría clásica del *habitus* como una teoría del entrenamiento. Quien se haya ejercitado como es debido saldrá vencedor de la improbabilidad del bien y hará que la virtud parezca una segunda naturaleza. Esa segunda naturaleza sería una disposición de la capacidad humana gracias a la cual el hombre puede mantenerse en lo alto como un artista de la *virtus*. Hace lo mejor, lo casi imposible, como si fuera lo fácil, lo espontáneo, lo natural, que casi se implanta por sí mismo. El bien, *nota bene*, no es entendido aquí aún como un «deber», ni realmente como un «valor» que dependa de que yo lo ponga y aprecie. Sería el alambre tensado por Dios por donde caminan los artistas de la superación, una superación tal que conlleva el que lo admirable sea presentado como algo que no cuesta esfuerzo.[1] De ahí que Jean Genet, en sus consejos de inspiración criptocatólica dirigidos al funambulista, le hiciera a éste la recomendación que se mantenga siempre consciente de que todo lo debe al cable por donde se mueve.[2]

Aunque hoy ya no podamos pensar así sobre «lo bueno», el análisis clásico del *habitus* sigue siendo actual; es fácilmente traducible, *mutatis mutandis*, al lenguaje de la psicología del entrenamiento, de la neurocibernética y del pragmatismo contemporáneos. Con su ayuda pueden ser explicados, aproximándose más al objeto, los condicionamientos psicofísicos de la posibilidad de la actuación correcta, adecuada y capacitada a un nivel alto. No debe ciertamente explicar, como quisiera la interpretación cripto-marxista de la «base», cómo lo social se inserta en el cuerpo. Dice más bien cómo puede incorporarse a la existencia humana la disposición para llevar a cabo lo bueno, justo y adecuado. A lo que yo agrego: lo «bueno», «justo» y «adecuado» serían nombres para designar eso excepcional cuya naturaleza es aparecer con el atuendo de lo normal.

La anterior teoría del *habitus* forma parte, por tanto, de una doctrina sobre la incorporación y la formación de las virtudes. Es una *aretología* aplicada, efectuada en forma de un análisis profundo de la fuerza que opera en los hombres activos y que tiende al acto. Una «energía» de este tipo llevaría en sí misma su

---

[1] Precisamente esto es rechazado por la moderna ética del deber. Con qué decisión Kant pasó, en su *Ética*, del cuidado de la capacidad de hacer al puro deber lo evidencia, entre otras cosas, su repulsa de la idea de un hábito que coadyuve a la ejecución del deber. Pues entonces sería la virtud un «puro mecanismo de uso de la fuerza [...] La virtud, en cambio, es la *fuerza moral* en el seguimiento de su deber, que nunca puede convertirse en costumbre, sino que debe surgir siempre totalmente nueva y original de la forma de pensar». Immanuel Kant, *Werke*, vol. XII, Fráncfort, 1977, pág. 436. Si el hombre sólo es salvado mediante el deber, sobran las ayudas procedentes de la disposición y la inclinación.

[2] Jean Genet, *Der Seiltänzer*, *op. cit.*, «No danzarás tú, sino la cuerda».

principio de autofortalecimiento. A su optimización no se pone desde fuera ningún límite. Incluso a los santos, dice Próspero de Aquitania, «les queda siempre algo donde poder crecer» (*superest quo crecere possint*). Quien retome la teoría del *habitus* en el grado alcanzado por Tomás de Aquino habrá hecho más de la mitad de ese camino que interpreta el ser del hombre como un *arte* de conseguir lo bueno. Con ella tenemos a mano un concepto antropológico de la eficiencia de las tecnologías internas, que conceptualiza con sutileza la tensión vertical inherente al radio de acción de toda capacidad. Explica cómo es posible que precisamente aquello que sale ya realmente bien experimente el tirón de lo mejor, y por qué lo que se ha podido de una forma excelente se encuentra en el campo de atracción de una capacidad aún más alta. La forma auténtica de la teoría del *habitus* describiría al hombre, con toda discreción, como a un acróbata de la *virtus*; se podría también decir: como portador de una competencia moral que se convierte en fuerza de trabajo social y artístico. Ésta es la puerta abierta de par en par que los pensadores del Renacimiento sólo tuvieron que cruzar para cambiar la santidad por el *virtuosismo*.

Homo bourdivinus: el otro «último hombre»

Medida según este estándar de análisis, la apropiación por parte de Pierre Bourdieu del concepto de *habitus* parece un empobrecimiento malintencionado del término. Se asemeja a la regresión a un presocratismo involuntario, donde aún no se haya realizado la división de los modos de estar *poseídos* en pasiones domesticables y costumbres moldeables.[1] El *homo bourdivinus* se parece a uno poseído por la clase a que pertenece, que cabalga en círculos subido a la escoba de bruja del *habitus* tenido y *teniente*. Se trata del hombre que actúa en el campamento de base como si fuera éste la meta de la expedición. Para él, el viaje hacia arriba ha acabado antes de empezar. A este hermano, el más joven, del «último hombre» se le ha metido por los ojos de una forma drástica que todas las distinciones que él mismo pueda hacer no son más que apéndices del *habitus*, diferenciaciones pseudoverticales dentro de la población del campo basal. Lo que Bourdieu denomina sociedad de clases es un campamento de base donde todas las ascensiones tienen lugar en su interior, mientras que

[1] *Cf.* anteriormente, pág. 220 sigs., «El hombre poseído».

las subidas hacia objetivos externos a él son estrictamente excluidas. Dado que Bourdieu, como cualquiera que pertenezca a una izquierda no-utópica, sabe muy bien que, por una serie de fuertes razones, no puede haber una «sociedad sin clases», la crítica que hace en el campamento de base se limita a mantener las apariencias de que está haciendo crítica, cosa que tiene sentido en tanto se persiga con ello el logro de determinados distingos en el escenario de la crítica. De ahí los éxitos de Bourdieu en el medio poblado por los «conformistas del ser distinto».[1] Hemos encontrado la base, dicen los pobladores del campamento, y pestañean.

También aquí podría estar de más subrayar que estas objeciones no deben ser malentendidas como una crítica destructiva. Las contribuciones, directas e indirectas, de Bourdieu a la comprensión del comportamiento humano son, en más de un aspecto, tan valiosas como la teoría de los juegos lingüísticos de Wittgenstein y los análisis del discurso de Foucault, pero como aquellos otros esbozos también la teoría del *habitus*, en la configuración que le da Bourdieu, precisa de un giro que deje libre todo su potencial de sugerencias para una teoría general de la antropotécnica. Basta para ello rectificar el concepto de *habitus*, liberándolo de su fijación a los fenómenos de clases y dándole de nuevo la riqueza de significado que poseyó en la tradición aristotélica y, después, en la empirista. Sólo desplegará su plena capacidad si es asociado con el programa nietzscheano de *positivizar* la ascesis (es así como probablemente ha de reproducirse en el contexto actual la expresión «naturalizar», más bien inadecuada, usada por Nietzsche).

Esto exigiría disolver la singularidad del *habitus*, fabricada por Bourdieu –un *habitus* por cabeza–, dejando patente la multitud de disposiciones a la acción habitual acumuladas en cada individuo. De este modo, aparecería a la vista el sinnúmero irresumible de «costumbres» elaborables, o bien de módulos de capacitación susceptibles de entrenamiento, de los que están «compuestos» los individuos reales. El «*habitus*» de Bourdieu viene a ser el «conjunto de relaciones sociales» «inherentes» al individuo, bien conocido desde la Tesis 6ª de Feuerbach y ya no pensable como «esencia» abstracta. Es verdad que ya Marx no había concebido adecuadamente esa *inherencia*, sujeto como estaba, aún más que Bourdieu, a los eslabones de la crítica del poder. Si en esa serie de disciplinas y ejercicios complejos, partes integrantes *de facto* de eso corporalmente «inherente» al individuo se manifiestan también rasgos específicos de clase,

---

[1] Cf. Norbert Bolz, *Die Konformisten des Andersseins. Ende der Kritik*, Múnich, 1999.

tant mieux para nosotros, si hemos aprendido de Bourdieu a descifrarlos. Privilegiar ese estrato de lo incorporado al individuo como la «base» de todo sería más bien un asunto propio de ideólogos.

Ser maestro como profesión: ataque a la indolencia

En este estado de las reflexiones puede quedar claro por qué y con qué propósito ha sido traído aquí y en la tradición más antigua el discurso sobre conceptos como costumbre, *héxis* y *habitus.* La explicación del modo de *portarse*, de lo acostumbrado, de lo psicosomáticamente incorporado es –como se sugirió con las referencias a la ética en cuanto teoría primera– un fenómeno parcial del acontecimiento que para mí representa la clasificación del estar *poseído* en, por un lado, las pasiones y, por otro, las costumbres. Ese cambio se efectuó bajo la presión de los primeros pedagogos, que naturalmente fueron los soportes más decisivos del ataque ético-ascético a las relaciones psicosociales establecidas.

Solamente podremos comprender qué significa propiamente el hostigamiento de la humanidad por parte de los maestros si se considera bajo qué ángulo los que saben arremeten contra los que aún-no-saben. Únicamente allí donde estaba en el orden del día la secularización de la psique, tanto a nivel individual como colectivo, las circunstancias de pereza interior de los discentes se convirtieron en un tema para los docentes. Esas circunstancias son señaladas como responsables de que las personas no sean capaces de seguir, sin más, las instrucciones de sus nuevos directores éticos. Si entre los primeros filósofos-pedagogos se hablaba obsesivamente sobre costumbres, se hacía dentro del marco de un análisis de las resistencias: con su ayuda debía hacerse comprensible cómo lo ya presente en el hombre, la *héxis*, el *habitus*, la *dóxa* (en el siglo XVIII se añade a esto el prejuicio) dificulta o hace imposible la aceptación de lo nuevo, de un *éthos* filosófico, de un *lógos* explícito, de una *máthesis* purificada y un método clarificado. La «costumbre», como palabra y como realidad objetiva, representaría la posesión fáctica de la psique por parte de un bloque de cualidades ya adquiridas e incorporadas de una forma más o menos irreversible, en el cual además hay que incluir la masa pertinaz de opiniones que se arrastran. Mientras dicho bloque permanezca inamovible no podrá empezar la nueva enseñanza. Que observaciones de este tipo fueron reunidas y conservadas también en el mundo asiático nos lo revela la conocida anécdota

del maestro del budismo zen, que al echar té en una taza no paró, para sorpresa de su discípulo, cuando la taza ya estaba llena, sino que siguió vertiendo el té: esto mostraba que no se puede enseñar nada a un espíritu ya lleno. El estudio estribaría entonces en la reflexión sobre la cuestión de lo que hay que hacer para vaciar la taza. Un tema distinto sería elucidar si la taza debe ser llenada de nuevo o bien, una vez alcanzado el vacío, éste deba ser cultivado como un valor propio.

Las primeras escuelas son, por lo general, campamentos de base, cuyos directores abrigan imponentes ambiciones de escalar cumbres, incluso cuando estas cimas sean definidas según los criterios de una determinada escuela de pensamiento. La actividad de la escuela desarrolla espontáneamente una verticalidad interna y forma, más pronto o más tarde, todo un sistema de distintos rangos, que da como resultado una sociedad de «clases» *sui generis*, donde todavía se puede reconocer realmente bien el origen del concepto de «clase» partiendo de estructuras jerarquizadas no-políticas. No obstante, la escuela primitiva mantiene de momento una natural extraversión. Se orienta a tareas que transcienden sus actividades, trátese de una cualificación de los alumnos para empleos y cargos o de un perfeccionamiento que va más allá de la escuela: formación de la personalidad, iluminación, dominio filosófico, o comoquiera que se llamen esos grandes disparos sin una meta concreta predeterminada. La escuela posterior, en cambio, acabará con las pretensiones transcendentes y rechazará la idea de que pueda haber una realidad exterior a la escuela. Y entonces ésta se convertirá en un campamento de base donde sólo se aprende para hacer cambios dentro del propio campo, como pasará en la intuición primaria de Bourdieu, cuando describe los juegos de la ambición en la sociedad de clases como esfuerzos pseudoverticales por conseguir las ventajas de una distinción más o menos ilusoria.

Identidad como el derecho a la pereza

El mundo de la pseudoverticalidad es la palestra de las identidades. Una «identidad», preséntese ésta como personal o colectiva, sólo podrá hacerse atractiva y valiosa si las personas quieren diferenciarse entre sí sin destacarse jerárquicamente unas de otras. En este sentido, el concepto de identidad corriente en la sociología contemporánea constituye la contrapartida generalizada a la doctrina del *habitus* de Bourdieu. Con el concepto de identidad, la pereza, de

la carencia corregible que era, pasa a ser elevada a la condición de fenómeno valioso. Mi identidad consiste en todo ese complejo de inercias mías irrevisables, personales y culturales. Mientras que Sartre afirmaba: «Yo *soy* lo que *tengo*» –«la totalidad de mis posesiones refleja la totalidad de mi ser»–,[1] los propietarios de la identidad podrían decir: lo que me posee es lo que yo soy. La realidad de mi ser es garantizada por la suma de lo que me posee. Los seres con identidad se consideran *ready made*, y son insertados en la carpeta de documentos bajo el amplio cobijo de los valores con pretensiones de conservación. Se presentan a sí mismos como sistemas de inercia y reivindican para éstos los honores de la transfiguración, atribuyendo a lo inerte depositado en ellos el supremo valor cultural. Por mucho que los estoicos de la Antigüedad dedicaran toda su vida al intento de levantar en sí mismos, con un ejercicio constante, la estatua que esculpa en un mármol invisible su mejor yo, los modernos se encuentran consigo mismos ya de antemano, como una obra en plástico acabada e inerte, y se autopresentan en un parque de identidades, independientemente de que elijan el ala étnica o la zona abierta del individualismo.

Por ello, la identidad, junto con el *habitus*, constituiría el valor principal de esta cultura de campamento de base, y si a la identidad se le añade un trauma ya no habrá nada que se pueda oponer a la transfiguración de ese núcleo de valor. Lo decisivo es que se vea con malos ojos todo pensamiento que hable sobre nuevas cotas; y si éstas fueran alcanzadas podría producirse una disminución de su valor en relación con el stock de existencias que ya se tiene. Dado que lo hasta ahora conseguido en el campamento de base es puesto en cuanto tal bajo protección cultural, cualquier proyecto de expedición en lo vertical significaría un atentado y una burla para todos los valores enmarcados. En el régimen de identidades todas las energías se ven desverticalizadas y remitidas al registro. Y de ahí se pasa directamente a la colección permanente, donde no hay ninguna vertiente progresista ni grado alguno de evolución. En el horizonte del campamento de base cada identidad vale lo que cualquier otra. En consecuencia, la identidad suministra a todos los que quieren seguir siendo tal y como una vez fueron hechos en virtud de sus determinaciones locales y que opinan que está bien así un *super-hábito*. De modo que los *idénticos* aseguran que están fuera del radio de audición si de forma imprevista se vuelve a oír de nuevo en algún momento el imperativo «¡Has de cambiar tu vida!».

---

[1] En el capítulo «Actuar y tener» del *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Anthropologie*, ed. alemana en Reinbek junto a Hamburgo, 1993, pág. 1012 (trad. cast: *El ser y la nada*, trad. de Juan Valmar, RBA, Barcelona, 2004).

5
CUR HOMO ARTISTA. SOBRE LA FACILIDAD DE LO IMPOSIBLE

Catapulta

En el curso de nuestro estudio se ha alcanzado un punto en que es razonable resumir el camino recorrido. Que lleva desde las aproximaciones anecdóticas al planeta de los seres que se hacen ejercitándose a la emergencia de esa región de las «costumbres» y, después, desde esta aparición de las costumbres a los impulsos hacia lo que está por encima de lo ordinario. Con esta expresión no nos referimos a la improbabilidad porcentual de las especializaciones naturales e histórico-sociales en el altiplano del *mount improbable*, sino a la improbabilidad por encima de la media que hace su aparición tan pronto los individuos empiecen, solos o en compañía de otros confabulados, a catapultarse a sí mismos saliendo de las comunidades regidas por los hábitos a las que, primeramente y en su mayor parte, pertenecieron. Si se ha captado la pertinaz y gigantesca secesión de los encaramados a mayor altura respecto a los pobladores de los campamentos de base se hace evidente que la teoría de la cultura sólo puede ser gestionada convenientemente como una descripción de catapultas.

Aquí se muestra de nuevo el movimiento explicitante del que sabemos que impulsa el camino de las civilizaciones hacia la autorrepresentación cognitiva. La explicación abriría del todo aquello que encuentra confusamente entreabierto, añadiendo a lo ya descubierto otros descubrimientos. Con ello se desplazan los límites entre lo habitual y lo inhabitual, y los hombres se van convirtiendo, cada vez más, en autores de maravillas producidas por ellos mismos. Como todo el mundo concederá, no hay nada más obvio que el hecho de que los hombres están «enredados en costumbres». Sin embargo, no hay nada menos obvio que el que individuos que con frecuencia después se convertirán en pioneros, para sus colectividades, en cuestiones concernientes a su orientación en el mundo, incurran en una secesión respecto a las costumbres comu-

nitarias. Precisamente éste es el movimiento que lleva a lo que está por encima de lo ordinario, y que es observable en los lugares donde nace el filosofar antiguo, tanto en Grecia como en la India y China. Hay historiadores de la cultura que asocian este acontecimiento con fenómenos como la urbanización y la división del trabajo, cosa que poco contribuye al esclarecimiento de la cuestión. Lo que da realmente que pensar es más bien la pregunta sobre cómo en el proceso de esa secesión pudo convertirse en un tema ese complejo de las costumbres adquiridas en cuanto tales y sobre cómo el pensamiento de lo que transciende lo habitual pudo adueñarse de individuos señalados.

Sea cual fuere la respuesta a esto, sólo en este desplazamiento se revela el hombre de la alta cultura como el animal escindido, el animal reflejado, el animal reubicado junto a sí mismo, que no puede seguir siendo como era. La diferencia existente dentro del hombre mismo se exacerba hasta convertirse en una diferencia entre los distintos hombres. Divide a las «sociedades» en clases de las que los teóricos de la «sociedad» de clases nada saben. A la clase superior pertenecen quienes prestan oídos al imperativo que los catapulta desde su vida anterior, y a las otras clases todos aquellos que, en su propia causa, nunca han oído o visto nada de esto; es generalmente gente que, respecto a la admiración, no dudan un instante en dejar bien claro: los esfuerzos de orden superior conciernen, en exclusiva, a los admirados, en absoluto a los admiradores.

Esta división no política de clases inaugura la historia del testigo interior o del *observador.* Una cosa es nadar en el agua del hábito, de las formas de vida, de los discursos y de los juegos del lenguaje, y otra distinta salir de ella y quedarse observando a los congéneres desde la orilla mientras nadan en esa piscina de los hábitos. Tan pronto como esta diferencia dé forma a un lenguaje propio, convirtiéndose en una doctrina y en un modo de vida singular, quienes están en la orilla se distancian de los nadadores de la piscina. Así pues, cuando los antiguos indios descubren al observador, o al testigo consciente, y lo equiparan con el *atman,* el principio subjetivo del mundo, crean accesos a un superávit de atención que simultáneamente inmoviliza y moviliza a los meditantes. Y cuando Heráclito dice que es imposible meterse dos veces en el mismo río, puede que se refiera incidentalmente a la corriente irreversible del devenir (así se ha leído esta sentencia, en cómoda analogía con el «todo fluye»). En realidad, esa oscura sentencia nos recuerda una irreversibilidad más profunda: que una vez que alguien ha salido del agua ya no vuelve jamás a aquella primera forma de nadar.

Con el emerger de la conciencia respecto a la naturaleza habitual del comportamiento humano se ha alcanzado un umbral que tan pronto se hace visible tiene ya que ser cruzado. No se pueden descubrir las costumbres sin distanciarse de ellas, o dicho de otra manera: sin librar un duelo con ellas, en el cual se determina quién es el vencedor de la liza. No todos quieren ganar este combate, gente conservadora de todas las épocas se presenta débil, para poder así ser vencida por la costumbre y luego poder servir a la vencedora, como si fuera invencible. Otros, en cambio, están convencidos de que las costumbres son dominadoras extrañas a ellos, bajo las cuales no hay una verdadera vida. Esta posición es la que Foucault sacó a la luz en sus últimos estudios sobre el «cuidado de sí mismo» en los autores antiguos: el «cuidado de sí mismo» sería la actitud de aquellos que han topado, en sus propias personas, con su archienemigo –el *daímon* de dos caras, del que ya vimos cómo mantiene su posesión sobre el hombre: algunas veces como fuerza impulsiva, esto es, como todo el complejo de sentimientos que bullen dentro de mí, y otras como fuerza de inercia, o sea, el complejo de costumbres que se han sedimentado en mí–. La secularización de la psique, de la que se habló en ese mismo contexto, no consiste en otra cosa que en la producción de un nuevo arte de maniobrar, gracias al cual las situaciones de posesión del hombre [por parte de las pasiones y de las costumbres] se convierten en disposiciones manejables. En esta transición los magos se desencantarían a sí mismos y se transformarían en maestros. Ellos son los provocadores del futuro, los que construyen las catapultas para lanzar proyectiles hacia lo que está por encima de lo habitual.

EFECTO DEL TIEMPO AXIAL: LA HUMANIDAD DE LAS DOS VELOCIDADES

El descubrimiento tanto de las pasiones como de las costumbres funciona como la contrapartida psicológica del acontecimiento, bien conocido ya desde antes, que entre filósofos y filólogos ha sido denominado el «descubrimiento del espíritu». Karl Jaspers reunió todo ese complejo de cosas bajo el título, algo misterioso, de «tiempo axial», y nombró cinco lugares de «irrupción» de este tiempo axial: China, la India, Persia, Palestina, Grecia. Éstos son los escenarios donde se habría realizado por primera vez y con inolvidables efectos a largo plazo el progreso en la espiritualización de la alta cultura. En el período que va del año 800 al 200 antes de la era cristiana los hombres habrían dado, en las

culturas señaladas, el «paso hacia lo universal» que nosotros proseguimos con todo aquello que hasta ahora hemos hecho en un sentido civilizatorio auténtico. Lo que más tarde será llamado razón y personalidad se habría manifestado ya entonces en sus primeros esbozos. Pero lo que ante todo fue creciendo desde entonces y de un modo inmenso fue el abismo entre los individuos que habían escalado a lo más alto y la multitud. Dice Jaspers:

> Lo que el individuo consigue no es transmitido, en absoluto, a todos. La distancia entre la cúspide de las posibilidades humanas y la muchedumbre se hace entonces extraordinariamente grande. Pero lo que el individuo logra cambia, sin embargo, indirectamente, a todos.[1]

Al llevar a cabo estos individuos extremos sus ejercicios en el alambre de la humanización introducen para los congéneres restantes el deber de hacer sus pequeñas acrobacias, para permanecer dentro de la comunidad de ejercicios de los seres convertidos en humanos. La gente sencilla recibe su certificado cuando admite que se marea de sólo mirar las acrobacias.

En realidad, el descubrimiento de las pasiones y de las costumbres no se ha de separar del descubrimiento de las opiniones, ya que la misma interrupción que hace salir al hombre del flujo de emociones y costumbres le hace también prestar atención a la esfera de las rutinas mentales. Esa interrupción, gracias a la cual aparece en escena el espectador que observa, crea de forma irreversible nuevas posiciones respecto al conjunto de los hechos, tanto internos como externos. Salir del río significa abandonar la antigua seguridad del hábito de la cultura heredada y dejar de ser una excrecencia de la primera comunidad cultural. Ahora se trata de fundar desde la orilla un mundo nuevo con pobladores nuevos.

El efecto del «tiempo axial» consistiría, por ello, no tanto en un interés que aparece de repente a nivel planetario por una espiritualización elevada, sino que habría surgido de la enorme perturbación del hábito que siguió al descubrimiento, posible desde el puesto de la orilla, de las inercias encarnadas en el ser humano. Habría sido responsable de esto –en su parte más importante– la aceleración interna desencadenada por las primeras culturas escritas, que a su vez sería responsable de que los cerebros de quienes escribían dejaran atrás el hábito de los que no escribían (de forma análoga a como el cuerpo de los as-

[1] Karl Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* (1949), Múnich, 1963, pág. 22 sig. (trad. cast.: *Origen y meta de la historia*, trad. de Fernando Vela, Altaya, Barcelona, 1995).

cetas, atletas y acróbatas superan las capacidades de los cuerpos de las personas ordinarias). La fuerza *veloziferina*[1] del ejercicio de la escritura, que trae consigo una serie de disciplinas suplementarias que también imprimen una aceleración a la marcha, hace sentir la inercia del antiguo *éthos* alojado en los cuerpos del común de la gente. Donde impone sus efectos el ejercicio acelerador se produce una escisión de la evolución cultural. El resultado es una humanidad de dos velocidades.

Tal perturbación es la que fuerza a la secesión respecto a las viejas comunidades de una élite dedicada a aprender y a ejercitarse. Esto llevaría a la construcción de un nuevo cielo que se abre sobre la vieja tierra y un nuevo *koinón*, que sobrepasa las viejas comunidades. El *koinón* que ha de ser conquistado, eso común donde, desde la época de los milesios, deben atestiguar un mismo orden las estrellas, el *lógos* y la *pólis*, es demasiado elevado y está demasiado apartado de las intuiciones de la cotidianidad como para ser accesible a todos. A partir de ahí se desarrolla la paradoja de base de todos los universalismos: es erigido algo común para todos en el que la mayoría no puede participar de otro modo que no entendiendo. Un paradigma de este tipo es la división de la humanidad en dos fracciones, la alfabetizada y la no alfabetizada, algo que ha dominado durante tres mil años y que ha sido parcialmente revisada desde hace apenas doscientos años. Desde un punto de vista virtual, todos los hombres pueden saber escribir, pero de hecho sólo unos pocos escriben, e indefectiblemente estos pocos creerán que escriben para todo el resto. Esto mismo vale para el conjunto de figuras del socialismo lógico, ético o mediático. Si queremos, podríamos denominar a la erección de esa trampa del universalismo el lado espiritual del acceso a una sociedad de clases. El criterio diferenciador ya no consistiría, ciertamente, en la dominación por parte de un señor armado del siervo desarmado, sino en el rearme de individuos empeñados en ejercitarse contra las inercias que hay en ellos mismos mediante la escritura, la lógica, la gimnasia, la música y el arte en general. En este viraje de la cultura del

[1] *Veloziferisch*, neologismo inventado por Goethe, uniendo dos términos, *velocitas* y Lucifer y que le sirve al autor para desarrollar toda una diagnosis de la modernidad. *(N. del T.)*

Cf. Manfred Osten, *«Alles veloziferisch», oder Goethes Entdeckung der Langsamkeit*, Fráncfort, 2003. La expresión acuñada por Goethe apunta al hecho de que a principios del siglo XIX se produjo un segundo proceso de adelantamiento, donde los marcapasos no escriturísticos dejan atrás a la humanidad clásica, basada en la escritura. Los humanistas no pueden ver que esta última ya había sido, desde la perspectiva de las formas de vida pre-alfabéticas, una aceleración endiablada. *Cf.* también Peter Sloterdijk, *Regeln für den Menschenpark. Ein Antwortschreiben zu Heideggers Brief über den Humanismus*, Fráncfort, 1999 (trad. cast.: *Normas para el parque humano: una respuesta a la carta sobre el humanismo de Heidegger*, trad. de Teresa Rocha, Siruela, Madrid, 2008).

ejercicio se constituyen las figuras modélicas de la espiritualidad de ese «tiempo axial»: los sabios, los iluminados, los atletas, los gimnósofos, los maestros sagrados y los maestros profanos. Con figuras así se las tendrán que ver los hombres de las altas culturas en los milenios siguientes (al principio no se podía hablar de la existencia de artistas en el sentido moderno del término). Estas figuras cuidarán de que la época cultural sea una época de modelos espirituales.

Ir al otro lado: filosofía como atletismo

Por seguir con la imagen de la salida del río: el hombre que se ha involucrado en la explicación de la inercia que hay en él mismo se verá obligado, por la marcha de la experiencia, a cambiar enseguida por tres veces hacia el otro lado de su autodiagnóstico: al notar cómo trabajan en él las pasiones comprende que de lo que se trata es de llegar al otro lado de la pasión, a fin de no padecer solamente las pasiones, sino convertirse en un dominador del sufrimiento. Al percatarse hasta qué punto lo dominan las costumbres pronto se percatará de que lo decisivo sería llegar a la otra vertiente de las costumbres, para no ser únicamente poseído por ellas, sino poseerlas. Y al reparar en que su psique está poblada de representaciones confusas tendrá claro lo deseable que sería arribar al otro lado de ese tumulto de representaciones, a fin de no ser meramente flagelado por pensamientos confusos, sino desarrollar él mismo una serie de ideas lógicamente estables. El pensamiento empieza cuando cesa el teatro simiesco de las asociaciones, cosa que ha sido descrita últimamente como una lucha competitiva de los *memes*[1] en torno a las capacidades de cálculo que puedan quedar libres en el neocórtex. Este triple cambio de lado constituiría el programa ético en todas las actividades reunidas por Platón bajo la expresión artificial *philosophia.*

La expresión «*philosophía*» implica, sin duda, una oculta alusión a las dos más importantes virtudes de los atletas, que por la época de la intervención de Platón gozaban de una extensísima aprobación. Hace referencia, por un lado, a la actitud aristocrática de la *philotimía,* el amor a la *timé,* el honor que se prometía a los vencedores de las luchas competitivas; por otro, a la *philoponia,* el

[1] Un *mem* es, en las teorías sobre la difusión cultural, una unidad de información cultural transmisible de un individuo a otro o de una generación a la siguiente. Se trata de un término introducido por el biólogo evolucionista Richard Dawkins en su obra *El gen egoísta,* por su semejanza con *gen* y los vocablos griegos usados para designar la *memoria* y la *mímesis. (N. del T.)*

amor al esfuerzo, a la carga, al trabajo penoso. No por casualidad los atletas invocaban a Heracles como patrón protector, al realizador de las doce hazañas que durante siglos se mantuvieron en la memoria de la gente como modelos de los *pónoi.* Si los filósofos después de Platón se presentarán como amigos de la verdad, mucho tiempo antes los gimnastas y los luchadores se presentaban ya como amigos de la pesada carga que hace del hombre un *hombre*, y amantes del duro y prolongado esfuerzo que los dioses han dispuesto antes de lograr la victoria. Más tarde, fueron sobre todo los cínicos los que gustaban de reivindicar a Heracles como a su ancestro, para cimentar así su tesis de que únicamente ellos, los filósofos del ascetismo total, eran los verdaderos atletas, mientras que los deportistas no serían otra cosa que decadentes fanfarrones musculosos que persiguen éxitos pasajeros, sin tener ni idea de lo que es una virtud sólida y una razón en sintonía con el cosmos.[1]

El imperativo «¡Has de cambiar tu vida!» resonaba ya, por tanto, en el espacio de la antigua Europa, desde el siglo V antes de la era cristiana, y no sólo desde las numerosas estatuas que los griegos erigían, como poseídos por una obsesión desenfrenada por los iconos, en los templos y las plazas, como si quisieran añadir a la población de la *pólis* otro pueblo compuesto de estatuas, probablemente para llamar la atención sobre las semejanzas entre los dioses y los vencedores.[2] Eso se desprende aún más de las nuevas relaciones del saber, o mejor dicho: del cambio de posición de los sabios respecto a las tareas de su vida. Cambiar su vida significaría ahora configurar, mediante actividades internas, un sujeto que debe ser superior a su vida pasional, a su vida de hábitos, a su vida de representaciones. Según esto, se convertirá en un sujeto así quien participe en un programa de despasivización de sí mismo y pase, de un estado donde era meramente un ser moldeado al otro lado, al lado de los moldeadores. Todo ese complejo llamado ética surgiría del gesto de conversión a la propia capacitación. La conversión no sería el tránsito de un sistema de creencias a otro. La conversión originaria acontecería como la salida de un modo de existencia pasivo y la entrada en un modo que irradia actividad.[3] Va con la propia

---

[1] *Cf.* la conferencia de Foucault sobre el duelo filosófico entre Diógenes y Alejandro según la exposición que hace del mismo el *quasi*-cínico Dion Crisóstomo en su libro *De la dominación*, en Michel Foucault, *Diskurs und Wahrheit,* conferencia de Berkeley en 1983, Berlín, 1996, pág. 128 sig. (trad. cast.: *Discurso y verdad en la antigua* Grecia, trad. de Fernando Fuentes, Paidós, Barcelona, 2004).

[2] *Cf.* Babette Babich, «*Die Naturgeschiche der griechischen Bronze im Spiegel des Lebens. Betrachtungen über Heideggers ästhetische Phänomenologie und Nietzsches agonale Politik*», en *Internationales Jahrbuch für Hermeneutik*, vol. VII, ed. por Günter Figal, Tubinga, 2008, págs. 127-190.

[3] Sobre la diferencia entre la conversión y el giro oportunista *cf.* el capítulo 9, pág. 381 sigs.

naturaleza de la cosa el que la activación y la conversión a una vida de ejercicio signifiquen lo mismo.

Con esas indicaciones se capta con mayor precisión lo que Nietzsche había visto cuando él mismo, en sus reflexiones *Sobre la genealogía de la moral*, caracterizara la Tierra como un *astro ascético.* La ascesis se había hecho imprescindible desde del momento en que una vanguardia de observadores se vio obligada a saltar sobre su propia sombra, o, más exactamente, sobre las tres sombras que llevaban pegadas a su propio ser en forma de pasiones, costumbres e ideas confusas. Respecto a este obligarse a saltar por encima de estas tres sombras en un empeño de clarificación y de ejercicio que aparece en los inicios de una cultura superior estaría justificado exacerbar aún más la expresión nietzscheana y hablar de la Tierra como del *astro de las acrobacias.* Esta expresión tendría además la ventaja de hacer justicia de una forma mejor a la más importante intuición filosófico-moral de Nietzsche: cuando quiso liberar, poniendo en ello todo su esfuerzo, el concepto de *ascesis* del sombrío espectáculo de la ascesis penitencial del cristianismo, para volver a hacer referencia a las ascesis, tan malentendidas como imprescindibles, de fortalecimiento y superación de las antiguas élites, dio la señal de salida a una interpretación estrictamente artística de los hechos humanos. Si se prescinde de su errónea proyección del «superhombre» hacia el futuro se hace evidente lo que Nietzsche había captado: desde la entrada de los pueblos en una fase de alta cultura todo el que se ejercite a un nivel realmente superior estará sujeto a la tensión del acróbata.

Ascética y acrobacia

Siempre que se trate de hacer aparecer lo imposible como un ejercicio fácil entrará en juego la acrobacia. No basta, pues, andar sobre el alambre y hacer desde la altura un *salto mortale.* El mensaje fundamental del acróbata a su entorno está ya en la sonrisa con la que hace su reverencia tras su entrada en la pista. Ese mensaje se expresa aún más claramente en ese *nonchalant* movimiento de la mano antes de su salida, un gesto que podría ser considerado como un saludo a las jerarquías superiores. En realidad, transmite una lección moral, cuyo contenido sería como sigue: para personas como nosotras algo así no es nada en absoluto. Las *personas como nosotras* serían las inscritas en esa especialidad de lo *imposible,* siendo la tarea de causar impresión una especialidad secundaria. No pocas de esas personas permanecen hasta el fin de su carrera

en las pistas y los estadios, otras hacen un cambio hacia la *asketería* y prefieren subir por escalas religiosas, muchas se decantan por los bosques o los desiertos o intentan cultivar las artes plásticas o musicales, mientras que otras especulan con la ocupación de puestos altos al servicio del Estado. Como es sabido, Platón había querido mostrar que hasta el arte de dirección de los Estados puede ser aprendido a la perfección, siempre que esos *artistas* de la política se preparen para afrontar lo *imposible* en un curso de cuarenta años de duración, desde los diez a los cincuenta años. La capacidad para dirigir al Estado siguiendo las ideas, y no, como es habitual, trompicando como un payaso del poder, de una situación a la siguiente, podría ser impulsada hasta hacer de ella un instrumento que se domina magistralmente. Para ejercer esa función de gobernante no es necesario haber nacido dios, como el faraón. Basta con que un griego ilustrado y con las instrucciones adecuadas se ejercite en la ascensión, hasta alcanzar, por medios psicotécnicos, el nivel faraónico.

Sus opiniones sobre la convergencia de la ascética y la destreza artística muestran a un Nietzsche que concuerda con las tendencias de finales del siglo XIX, que he parafraseado con lemas como «renacimiento del atletismo» y «desespiritualización de las ascesis». Si uno se ha percatado de la existencia de estos movimientos resulta más fácil ver por qué en los inicios de los movimientos de autocuidado de orden ascético no se encuentra en absoluto la autohumillación penitencial. El primer sistema de ejercitación partía de la intuición fundamental de que de lo que se trataba era de llegar al otro lado de los tres automatismos mencionados. Sólo de este modo fue a parar el hombre al foco principal de esa serie de ejercicios que transforman su «naturaleza» para realizar su «naturaleza». Así el hombre se convierte en el animal que está condenado a dirigir, a ejercitarse, a pensar. En círculos de antropólogos filosóficos se acostumbra decir, con un tono de importancia, desde comienzos del siglo XX, que el hombre no podría dejarse ir, sin más ni más, en la vida, sino que tiene que «conducir» él mismo su vida.[1] Esto no es falso y expresa un punto de vista importante, pero éste sería aún más valioso si se pudiera explicar también por qué no puede ser de otra manera y cómo puede pasar que, con todo, un sinnúmero de personas, especialmente en las zonas de mayor adicción de Occidente, causen más bien la impresión de que ni son *conducidas* ni *conducen* su vida.

[1] *Cf.*, muy recientemente, Dieter Henrich, *Denken und Selbstsein. Vorlesungen über Subjektivität,* Fráncfort, 2007.

Antropotécnica: volver el poder de la repetición contra la repetición

La respuesta se ha de dar haciendo referencia a la emergencia de la antropotécnica en el «tiempo axial» de la ejercitación. Tan pronto como uno sepa que está poseído por programas que marchan por sí mismos –afectos, costumbres, representaciones– habrá llegado el momento de tomar medidas que rompan ese estado de posesión. El principio de éstas consistiría, como ya se ha señalado, en pasar al otro lado de los sucesos repetitivos. Desde que se ha descubierto en la propia repetición el punto de arranque para adueñarse de ella tal transición aparece como realizable según reglas precisas. En este descubrimiento la diferencia antropotécnica celebra ya su estreno.

La explicación se basaría en la ambivalencia de la cosa misma: con el poder de la repetición se comprende, al mismo tiempo, la doble naturaleza de la repetición como repetición repetida y repetición que hace, a su vez, repeticiones. Esto resalta patéticamente la diferencia entre lo activo y lo pasivo en el sujeto de la repetición. Ahora se entiende: no se daría únicamente el sentimiento que se siente, sino también el sentimiento que hace sentir; no sólo la costumbre ejercida, sino también la que ella misma ejerce; no sólo las representaciones representadas, sino también las que hacen representaciones. La posibilidad se conjuga cada vez en participio activo: bajo esta forma la persona activada se alzaría, como sintiente, ejercitante y representante, frente a la sentida, ejercitada y representada. Con ello se va escindiendo paulatinamente un hombre-sujeto de un hombre-objeto, si se nos permite usar aquí estas expresiones inapropiadas, demasiado modernas y cognitivas. En la segunda de las posiciones el hombre permanece igual que estaba, como algo pasivo, repetido, vencido sin lucha, mientras que en la primera de ellas, al contrario, se convierte en un sujeto pospasivo, que repite él mismo y dispuesto a la lucha. De la elección de la primera vía surge el «hombre educado», del que todavía Goethe creía saber que éste habría sido en otro tiempo maltratado.[1] Lo que un hombre así deja atrás en su ascensión a la formación y educación es la ingenuidad, que antes era también la suya, con una doble toma de posición respecto a ella: como desprecio por el cliché superado y como nostalgia de lo inquebrantable.

El descubrimiento de la costumbre «hecha carne» como un principio de inercia resistente a la enseñanza hace surgir, por tanto, esa suma de medidas

---

[1] *Cf.* el lema de *Dichtung und Wahrheit*: *Hó mé dareis anthrópos ou paideuetai* («El hombre no maltratado no será educado»).

que nosotros seguimos sintiendo y continuamos sobrellevando, todavía hoy día, como la innovación más preñada de consecuencias del mundo antiguo: el giro hacia el arte de la educación, alias *paideía*, que originariamente significaba algo así como un «arte ejercido en el niño» o una «técnica de preparación de los jóvenes». De hecho, los niños sólo pudieron ser vistos metodológicamente como tales tras la emergencia de las costumbres: como los aún no poseídos por los hábitos, atrajeron la atención de los maestros de ejercicios. En el crepúsculo matutino de los maestros, que es, al mismo tiempo, un amanecer antropológico, el niño se transforma del mero retoño que era en un actor del drama de la educación.

Se puede decir que antes de este giro hacia la «conducción de los jóvenes» los niños habían sido culturalmente invisibles. Sólo después del descubrimiento de esa región de la costumbre logran el privilegio de la visibilidad, que si bien puede debilitarse por algún tiempo, como pasa en la Edad Media europea, sin embargo nunca se perderá ya del todo. Los jóvenes se convierten ahora en objetos de un cuidado que se desarrolla hasta convertirse en un verdadero arte: el arte de dirigir la desaparición de costumbres y de construir un conjunto de complejas competencias sobre una base de ejercicios automatizados. Claro que la ventaja de ser niños, su relativa indeterminación y su condición abierta a distintas determinaciones ha de ser pagada con una desventaja natural, la fuerte emotividad y espontaneidad de los jóvenes. Pero los primeros educadores no se habrían denominado «pedagogos» si no hubieran sido del parecer que, a la larga, saldrían adelante con esa tarea. Tras la figura del pedagogo se reconoce aquí, apenas disimulada, la del domador, del mismo modo que tras toda enseñanza está el adiestramiento. Por ello, la verdadera historia de la pedagogía contaría también una historia común a los niños y a los animales. No obstante, mientras que el domador consigue que los elefantes caminen sobre una cuerda, como Plinio nos informa en su *Historia natural*,[1] o les hace escribir con la trompa palabras griegas y latinas, como menciona otro autor, el pedagogo deberá capacitar a sus discípulos, más allá de un mero adiestramiento, a que entre un sinnúmero de itinerarios posibles reconozcan y elijan el suyo.

---

[1] Plinio, *Historia naturalis*, 8, 4 sig.

La pedagogía como mecánica aplicada

Por decirlo brevemente: una vez que en el crepúsculo matutino de los pedagogos del primer milenio antes de la era cristiana se hubo entendido explícitamente la cualidad de inercia que tiene lo habitual, se impuso el propósito de llegar a controlar la costumbre *in statu nascendi*, a fin de transformar en un factor de cooperación lo que antes era un principio de oposición.

Aquí entramos en contacto con el principio de toda la antropotécnica de tiempos anteriores. Todo trato con personas –y no otra cosa es, primariamente, la pedagogía– se basa en la protoidea de la mecánica clásica, consistente en poner las fuerzas de inercia al servicio de la superación de la inercia. Esta representación celebra su primer triunfo en el descubrimiento del principio de la palanca. La fuerza más pequeña, multiplicada por su colocación a una distancia lo suficientemente larga, es capaz de mover la fuerza más grande (un enfoque similar subyace en los efectos de la polea, conocida desde la Antigüedad). *Mekhané*, en griego «artimaña» «truco», no significa, por tanto, otra cosa que engañar a la naturaleza con sus propios medios.[1] *La mekhané* pedagógica se origina del propósito deliberado de aplicar la costumbre para su propia superación. Se podría también decir: utiliza lo probable como un medio para incrementar lo improbable. Se saca de la costumbre sus cualidades de resistencia y se las engancha al carro de fines que, de otro modo, son inalcanzables. Esto se logra si el pedagogo está en condiciones de llegar a una palanca más larga, esto es, a la raíz del condicionamiento mediante repeticiones ejercitadas. A partir de ahí se dice que la *repetitio est mater studiorum*. Las pequeñas fuerzas humanas pueden conseguir lo imposible si se ven multiplicadas por un camino de ejercitaciones lo suficientemente largo.[2]

---

[1] *Cf.* Peter Sloterdijk, «*Der andere Logos oder: Die List der Vernunft. Zur Ideengeschichte des Indirekten*», en Achim Hecker, Klaus Kammerer, Bernd Schauenberg, Harro von Senger (editores), *Regel und Abweichung: Strategie und Stratageme. Chinesiche Listenlehre im interdisziplinären Dialog*, Berlín, 2008, págs. 87-112.

[2] Junto a la formación pedagógica por medio de repeticiones clarificadoras, las culturas disponen también desde antiguo de la técnica de educar mediante el miedo, o de acuñar una norma marcando a fuego una escena sacra.

Cf. Heiner Mühlmann, *Jesus überlistet Darwin* (Viena/Nueva York, 2007), donde se muestra cómo la *fitness* activadora de los *memes* de una colectividad puede incrementarse mediante dramas sacrificiales ejecutados comunitariamente. La misa cristiana aparece, en este análisis, como una forma de estampación doble; por un lado, como un drama sacrificial continuamente repetido; por otro, como un ejercicio de sustitución de la víctima cruenta por una representación simbólica.

El descubrimiento de esta *mecánica* desencadena las euforias características de las escuelas espirituales *in statu nascendi*, tanto en Asia como en Europa. De ahí el comienzo escarpado, típico de las primeras escuelas, de los fines de la formación; así lo encontramos tanto en el núcleo esotérico del platonismo como en la mayoría de formas de adiestramiento brahmánico y en la alquimia taoísta. Naturalmente, la actividad de la escuela significa siempre también una actividad exotérica y una preparación para el desempeño de los distintos cargos de la sociedad, pero en el meollo de la doctrina se da una conducción de los adeptos hasta el muro vertical donde deben intentar la escalada hacia lo imposible. Detrás de las tesis del prospecto propagandístico de la escuela, en el que se dice: «La virtud se puede aprender», se oculta un radicalismo esotérico, que puede resumirse en el mensaje (impronunciable en suelo occidental): «Lo divino se puede aprender». ¿Y qué pasaría si se pudiera dominar, con métodos seguros, la ascensión hasta los dioses? ¿Y si la inmortalidad sólo fuera cuestión de ejercicio? Quien crea esto cree también, como Platón, los maestros indios y los «inmortales» del taoísmo, que está en posesión de un mandato de enseñar lo imposible, aunque nunca fuera de un pequeño círculo de gente apropiada. La misión docente incluye la aplicación de todos los medios adecuados para la superación de la inercia. Hasta dónde llega esto lo muestra la larga serie de extremismos en el campo de la espiritualidad y del atletismo, que en los milenios pasados determinaron la imagen de la humanidad.

Ascensión didáctica a los cielos: aprender para la vida de la vida

Con todo, independientemente de que las primeras escuelas se presenten como algo exotérico o esotérico, nunca se tenían a sí mismas por la finalidad de su actividad. Es patente que la máxima de los maestros del medioevo *non scolae sed vitae discimus*[1] quería todavía decir: no aprendemos para el campa-

[1] Ésta es la inversión de la frase satírica de Séneca: «*non vitae, sed scholae discimus*», en *Epistolae morales ad Lucilium*, 106, 12 (trad. cast.: *Cartas a Lucilio*, trad. de Jerónimo Sahagún, José. J. De Olañeta Editor, Palma, 2008). Aquél constata la decadencia de la escuela respecto a la empresa del saber. El programa genuino de la escuela, el aprendizaje de lo divino, tendrá que ser encomendado a otros medios, como por ejemplo al epistolario del filósofo con un discípulo más joven. Por tanto es probable que Séneca haya dado la vuelta a una sentencia más antigua, no documentada. Con ello se justificaría por completo el retorno de los maestros de escuela de la Edad Media a esa versión de *non-scholae-sed-vitae.*

mento de base, lo que cuenta es únicamente la expedición hacia fuera. Pero por muy buena que esta confesión de principios quisiera sonar, en sus interpretaciones cobró dimensiones monstruosas. La palabra *vita* no quiere decir otra cosa ciertamente, en una primera lectura, que la prueba en el frente exterior, los oficios y los cargos sociales. Sin embargo, todo el que participara en ese juego elevado tenía claro que, con ello, sólo se designaba un paso inicial. En su designio más profundo, el «aprender para la vida» era un lema a favor de los proyectos de ascensión más escarpada, proyectos para los que lo divino estaba justamente a la altura adecuada.

Una equiparación de este tipo entre Dios y la vida resultaba apropiada para la construcción de las más exacerbadas tensiones verticales. Obligó a revisar radicalmente las representaciones habituales sobre el sentido de la «vida». Se hacía posible dar una forma superlativa al predicado «vivo», multiplicando por sí mismo el nombre «vida». Quien diga «vida», dirá también más pronto o más tarde la «vida de la vida». Pero entonces «aprender para la vida» significaría aprender para un superávit de vida. En el estudio de la vida potenciada se encontraría uno con la *vita vitalis*, perpendicular al eje de la existencia empírica. Esto señala la dirección que hay que tomar a ese primer *superrealismo*, al tirón hacia la verticalidad que opera en todas las altas culturas al que en Occidente se le ha revestido con la malograda expresión de «metafísica»: acaso el término más apropiado hubiera sido «metabiótica», o el neologismo, de raigambre latina, «*supravitalística*», si bien es verdad que debemos conceder que estas dos expresiones hubieran merecido sucumbir inmediatamente por su fealdad. La expresión «metafísica» se mantuvo en la cúspide de nuestros planes docentes, hasta que le ganó por la mano el otro engendro conceptual, la doctrina decisiva para la modernidad, la doctrina de la *survival*.

PERFORMANCE DEL MORIR: MUERTE EN EL ESCENARIO METAFÍSICO

El test más difícil para el nuevo sujeto del poder de la ejercitación es el de la muerte, al ser ésta la instancia que más fuertemente empuja al hombre a la pasividad. Quien, por tanto, desafíe a la muerte para integrarla en el radio de dominación de sus capacidades habrá suministrado, en caso de éxito, la prueba de que está dentro de lo posible para el hombre el superar lo insuperable, o identificarse con lo terrible. Por ello, todas las prácticas, que se dirigen primeramente contra el gobierno exterior al alma por parte de los sentimientos vio-

lentos, las costumbres no ponderadas y los espejismos de la tribu y del foro, desembocan al final inevitablemente en medidas contra la sumisión de las sumisiones, la posesión de las posesiones: la subyugación del ser humano bajo el poder de la muerte. Esto puede ocurrir de dos maneras distintas: la primera, mediante una ascesis que conduzca a una actitud de poder morir adquirida artificialmente. Así se ha interpretado el filosófico *ars moriendi*, con su protoescena en la muerte de Sócrates, la *performance* del morir con mayores consecuencias en el mundo de la antigua Europa; eso nos lo han enseñado también los ascetas indios, al conjugar el arte de abandonar-el-cuerpo en numerosas variantes; así como la cultura japonesa del suicidio (*seppuku*), donde era sumamente importante separarse de la vida tan pronto como existiera el peligro de que la vida pudiera durar más que el honor. Pero la emancipación de la tiranía de la muerte puede también tener lugar (ésta sería la segunda manera) mediante la formulación de un mito que afirme la pertenencia del alma al reino del Dios vivo. En tales casos –las doctrinas egipcias sobre el más allá y el platonismo cristiano proporcionan los ejemplos más conocidos–, el derecho de retorno del alma al reino que le corresponde se vería asegurado no tanto con la ayuda de esfuerzos ascéticos suplementarios como con una conducción de vida íntegra.

Por consiguiente, el clima de nuestro astro de las *acrobacias* estaría sometido, desde la llegada de los *superrealismos* de las altas culturas, a un cambio permanente, comparable a un calentamiento de la tierra por la acción de emisiones morales continuamente en ascenso. Esto obliga a dar un giro de 180 grados, desde un «ir vegetando» en medio de la corriente de los hábitos colectivos a una conducción de vida bajo el influjo de poderes de escuela individualizantes. La nueva manera de conducir la vida produce un extrañamiento de la existencia, hasta el punto de que las representaciones sobre los ámbitos de la escuela y de la vida quedan amalgamadas en un dogma estrafalario que viene a decir lo siguiente: la propia vida no es otra cosa que un gran centro pedagógico y tiene que ser cursada como una asignatura esotérica de la escuela, aprendiendo, además del arte de vivir la vida, el arte de acabarla ejemplarmente. Por esta razón, lo que los griegos llaman *eutanasia*, el arte del buen morir, sería el centro secreto de la revolución *acrobática*; sería como el alambre tendido encima del abismo sobre el que aprenden a andar los que en ello se ejercitan, para llegar, desde la vida, a la *meta*vida.

Junto a la muerte de Sócrates descrita por Platón, la tradición de la antigua Europa posee, con la muerte de Cristo relatada en los Evangelios, una segunda protoescena, análoga en cuanto a sus consecuencias trascendentales, donde

se podría observar la emancipación de los ejercitantes espirituales respecto a la tiranía de la muerte. En estas dos historias de *pasión* se pone el acento en la transformación del *tener que* en poder, un poder que resulta tanto más impresionante cuanto las circunstancias imponen a las víctimas una doble pasividad: la primera, respecto a la injusticia de la condena a muerte; la segunda, en relación con la crueldad de las ejecuciones *more romano.* En el caso de Sócrates se hace especialmente claro cómo el poder del sabio se apropia de la coacción externa, al dar cabida en su voluntad al hecho de haber sido condenado a muerte, en lo formal, conforme al derecho, pero desde un punto de vista objetivo, injustamente, cooperando él mismo en la ejecución del procedimiento impuesto, como si fuera el director teatral del drama de pasión que le tocaba representar.

La supeditación del *tener que* a la voluntariedad se encarna de la forma más espléndida en la alegoría de las leyes, las cuales, en el Diálogo *Critón*, le hablan a Sócrates. Estas leyes personificadas le dicen al ya candidato a la muerte lo siguiente: todo indica que es aquí en Atenas donde durante toda tu vida te ha gustado más vivir. Es evidente que tanto nosotras, las leyes, como esta ciudad que nosotras gobernamos te han satisfecho completamente. Nunca has salido de viaje, como mucha gente hace, para conocer otras ciudades y otras leyes. Has bendecido como ningún otro la fortuna de que fuéramos el timón de tu existencia; es más, hasta ante el tribunal te has preciado de preferir la muerte al destierro. Durante setenta años tuviste tiempo de volver la espalda a esta ciudad, sin embargo preferiste permanecer con nosotras. Si ahora, a la vista de la ejecución decretada por nosotras, quisieras huir de nuestra presencia, ¿cómo podrías seguir repitiendo en algún otro sitio lo que no te cansabas de decir aquí, a saber, que el ser humano tiene que estimar la virtud y la justicia más que ninguna otra cosa? Por ello, no sigas el consejo de Critón de emprender la huida, sino el nuestro, que dice: ¡quédate aquí y continúa tu camino hasta el final!

Acto seguido, el sabio saca la única conclusión que es válida para él:

> Estas palabras, mi querido Critón, las creo yo oír como los coribantes creen oír las flautas, y su sonido resuena en mi interior y me hace insensible a cualquier otro discurso. [...] Andemos el camino por el que nos guía el dios.[1]

---

[1] *Critón*, 54d.

Hasta qué punto Jesús tiene derecho a decir: Se ha consumado

La absorción de la coacción externa en la propia voluntad es puesta también en escena, y de una forma poderosa, en el relato del Gólgota de los Evangelios, y esto de un modo tanto más impresionante cuanto una ejecución al estilo romano se aleja lo más posible que podamos imaginar del decoro civilizado del arte de morir de los griegos. La pasión de Jesús excede en mucho, por lo que se refiere al sometimiento de la víctima a coacciones externas, a la pasión de Sócrates, y, sin embargo, es precisamente en ella donde se iba a demostrar, y con las mayores consecuencias, la transformación de una obligación impuesta desde fuera en un poder inalienable del propio sujeto.

La escena del último momento en la cruz iba siendo cargada, cada vez más, por los propios evangelistas con energías ejemplificantes. Mientras que en Marcos 15, 37 y en Mateo 27, 50 se dice aún que Jesús, después de haber chupado de la esponja empapada en vinagre, murió dando un gran grito, en Lucas 23, 46 aparece ya, para describir la misma escena, una palabra de tránsito con un tono latente de poder: «Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu», *et haec dicens expiravit.* Juan (19, 30) añade una expresión que se inserta ya plenamente en la esfera del poder: *tetélestai*, traducido al latín por *consummatum est* y al alemán por «*Es ist vollbracht!*». Por muy antiguas y venerables que puedan ser estas traducciones no harían justicia al espíritu de lo añadido por el evangelista Juan. Lo que Juan, apóstol griego, emprende en este pasaje es nada más y nada menos que una atletización de la muerte redentora, razón por la cual la última palabra de Cristo tendría que traducirse, más bien, por *¡Se ha conseguido!*, o incluso: *¡Se ha llegado a la meta!*, por mucho que esto se contradiga con las convenciones de la consideración cristiana de la Pasión. La meta de la operación es inequívoca: Jesús debe convertirse, de la víctima ocasional de la arbitrariedad de la justicia judeorromana que era, en el ejecutor de una misión dispuesta por la Providencia divina, cosa que solamente se lograría si lo padecido es «superado» al hacerse algo providencial, decidido y querido por la propia divinidad. La propia expresión *tetélestai*, con la que Jesús expira en la cruz, es utilizada inmediatamente antes por Juan para constatar el «cumplimiento», o la realización de las predicciones de las Escrituras en el protocolo del Gólgota. Lo fundamental es que el propio Jesús reconoce en la cruz el «cumplimiento» de la misión y la tiene por consumada (*sciens Jesus quia omnia consummata sunt*), de manera que su postrera palabra implicaría, de hecho, la constatación de una prestación de índole escriturístico-mesiánico-atlética.

La revolución *acrobática* del cristianismo no se agota en la superación de la pasividad de la muerte mostrada en la cruz. El triunfo del poder sobre la impotencia se consuma –en el más patético de los plazos– entre la tarde del Viernes Santo y la mañana de Pascua. Durante este tiempo, el Jesús muerto habría llevado a cabo algo realmente inaudito, un *akrobaínein* en los *infiernos* –un «cruzar el reino de los muertos de puntillas»–. Y mediante la resurrección «al tercer día» celebraría en Él su mayor victoria la antigravitación: como si Cristo, el primero entre los acróbatas de Dios, hubiera logrado agarrarse a una cuerda vertical que le franqueara, a Él y los suyos, el acceso a una verticalidad absoluta, hasta entonces obturado o sólo presentido en los mitos. Con su *salto vitale*, el resucitado hace saltar los límites de la forma del mundo, troquelada por la creencia en la supremacía de la interrupción de la muerte. A partir de este momento –y en un irrevocable desde ahora– toda la vida sería acrobática, una danza sobre el cable de la creencia de que la vida misma es eterna.

Klaus Berger observa sobre la teología *athanática* del evangelista: «En vez de tener la vista clavada en la muerte, aparece la posibilidad de encuadrarse en el séquito de aquellos que deambulan más allá de la muerte. Pues hasta la muerte del cuerpo es superada, y ya no es más que una parte inesencial en la secuencia de los acontecimientos».[1] La muerte, ¿una «parte inesencial» en la marcha de las cosas? La humanidad ha tenido que esperar mucho tiempo antes de poder escuchar tales frivolidades, ¿o deberíamos decir: tales delirantes liberaciones del anatema de la caducidad? Mientras que una doctrina como ésta exista en el mundo, la depresión de la normalidad, alias realismo, lo tendrá sensiblemente más difícil. El continuo progreso de la campaña antidepresiva constituiría una provocación para la historia, sujeta a la ley de la retardación del milagro. De esta ley resulta lo que Alexander Kluge llama la ingente «necesidad de tiempo que requieren las revoluciones».[2]

Atletas de la muerte

La atletización de la lucha cristiana contra la muerte que nos sugiere el evangelista Juan alcanza su punto culminante durante las persecuciones en el sur

[1] Klaus Berger, *Theologiegeschichte des Urchristentums. Theologie des Neuen Testaments*, Tubinga y Basilea, 1994, pág. 661.

[2] Alesander Kluge, *Tür an Tür mit einem anderen Leben, 350 neue Geschichten*, Fráncfort, 2006, pág. 341 sig.

de las Galias, iniciadas por Marco Aurelio y continuada por sus sucesores, recrudeciéndose de nuevo hacia el año 202, en la época del emperador Severo. Por entonces compuso el norteafricano Tertuliano su escrito de consolación *Ad martyres*, un texto de una fuerte estilización retórica, que usa todo el arsenal de la antigua ascetología para que los encarcelados en las mazmorras de Vienne y Lyon se hiciesen conscientes de cómo su situación era comparable a la de los soldados antes de la batalla, y, más aún, a la de los atletas en sus preparativos para la lucha. No sin cinismo recuerda el escritor africano a sus hermanos y hermanas de las Galias que mientras están en prisión esperando su ejecución en la arena del anfiteatro pueden hablar más bien de la suerte que tienen, ya que para un verdadero cristiano el mundo externo es una cárcel más terrible.

> Suprimamos del todo el nombre de cárcel, llamémoslo un lugar de retirada.[1]

Lo que se espera de los mártires se ha deportivizado hasta tal punto en este robusto consolador que no aguarda de sus hermanos en la fe sino que en la arena rindan al máximo. Estos atletas de la fe habrían contraído con Cristo la deuda de hacer un grandioso *match* frente a sus verdugos.

> Estáis a punto de acometer una buena lucha (*bonum agonem*), donde el propio Dios vivo (*Deus vivus*) es el organizador de los juegos (*agonothétes*) y el Espíritu Santo el presidente del estadio (*xystarches*). Vuestra corona de la victoria es la eternidad, vuestro galardón la naturaleza angélica, el derecho de ciudadanía (*politia*) del cielo y el honor para siempre. Por ello, vuestro entrenador y jefe de equipo (*epistates vester*), Jesucristo, que os ha ungido con el espíritu y conducido a este combate (*scamma),* quiso que vosotros os retiraseis de un modo de vida más libre a un entrenamiento más duro (*ad duriorem tractationem*), para que crezcan vuestras fuerzas. Así es como son separados también los atletas y sometidos a una más estricta clausura y a una más severa *disciplina*, a fin de que estén totalmente libres para sus ejercicios [...] Se obligan, se atormentan, se fatigan hasta el agotamiento (*coguntur, cruciantur, fatigantur*) [...] Y todo esto, como dice el apóstol, para lograr una corona de vencedor perecedera. Pero nosotros, que esperamos una corona inmortal, consideramos la mazmorra como

[1] *Tertullians private und katechetische Schriften*, traducción, esbozo biográfico e introducciones a cargo de D. K. A. Heinrich Kellner, Kempten y Múnich, 1912, pág. 218.

nuestra palestra (*pro palaestra*), para que, bien ejercitados (*bene exercitati*), entremos en el estadio, que es asimismo un tribunal (*ad stadium tribunalis*) [...].[1]

Tertuliano prosigue sus reflexiones recordando cómo ya personas profanas de pueblos paganos se habían enfrentado a la muerte asumiendo con valentía los tormentos más duros, por ejemplo el filósofo Heráclito, del que se dice que se cubrió con bosta de vaca y se quemó vivo, o Empédocles, que se habría arrojado a las llamas del Etna. En determinadas ciudades paganas los jóvenes se dejan azotar hasta quedar desangrados, sólo para demostrar cuánto son capaces de soportar. Si estos hombres pagaron un precio tan alto a cambio de meras perlas de vidrio, ¡cuánto más fácilmente deben los cristianos pagar ese precio a cambio de perlas auténticas!

Admitamos que los cristianos torturados en los anfiteatros romanos de provincias representan un ideal muy distinto del *savoir mourir* filosófico. Sin embargo, hasta a través de las despiadadas exageraciones de la retórica tertuliana se filtra un eco de la ética agonal, según la cual gracias a la *askésis* y a la dureza (*sklerótes*) contra sí mismo incluso lo superdifícil se hace fácil.

Certum est quia impossibile: sólo es cierto lo imposible

El intrépido lenguaje de entrenador que utiliza Tertuliano cuando se dirige a los *morituri* de Lyon revela, con una claridad nunca de nuevo alcanzada, la lógica del *acrobatismo* cristiano. Lo que hace a la teología cristiana teología cristiana sería la voluntad de lo estrictamente absurdo, de lo ilimitadamente paradójico, de lo totalmente imposible. Sólo esto le impediría a esa teología volver a deslizarse hacia el campo de una ontología ordinaria. Lo que en el ser aparece como discontinuidad sería, en el reino de Dios, pura continuidad. Si Cristo ha resucitado, entonces habría quedado refutado ese mundo donde nadie puede volver a la vida. Pero si aquí no vemos resucitar a nadie, deberíamos cambiar el escenario y encaminarnos hacia donde suceda lo que aquí no sucede; es bueno estar aquí, pero mejor será estar allí. Ningún cristiano que se cuide de serlo entraría, según lo que dice Tertuliano, en una palestra que no sea lo contrario de lo que los profanos tienen por posible. El creyente tiene que *epa-*

[1] Tertuliano, *De Martyres.*

tar al burgués provinciano. En su mejor disposición para el ataque, el autor del escrito de defensa contra los marcionitas titulado *De carne Christi*, lleva las cosas hasta el punto de afirmar:

> Fue crucificado el Hijo de Dios: no es una vergüenza porque es una vergüenza; murió el Hijo de Dios: esto es creíble porque es absurdo. Y fue sepultado y resucitó: es cierto porque es imposible.[1]

En este *certum quia impossibile* se basa prácticamente todo lo que los europeos saben, desde hace dos milenios, sobre asuntos de verticalidad. Hasta la grandiosa y exacerbada tesis de Simone Weil, que dice «*La vie humaine est impossible*»,[2] tiene aún el aire de una certeza surgida de la imposibilidad. Lo que nosotros llamamos verdad sería el resultado de la lucha entre la fuerza de gravedad terrestre y la antigravitación. El Espíritu Santo invocado por Cristo sería el arte de la sabiduría que cuidaba de que la extravagancia de los mártires quedara aminorada por el recuerdo de motivos vitales propios de la horizontalidad. En este sentido, el Espíritu Santo representaría el primer psiquiatra de Europa, siendo los primeros cristianos sus primeros pacientes. Entre sus tareas se contaría la desactivación de las paradojas de la inmunidad religiosa surgidas en el momento en que los testigos de la fe que se han liberado de sus cadenas debilitan su inmunidad física por estar demasiado seguros de su inmunidad transcendente.

Lo que ocurría en las arenas de la cultura de masas romana no era, en absoluto, ninguna rebelión de esclavos de la moral –por recordar una vez más el problemático teorema nietzscheano–, sino un sobrepujamiento de los gladiadores por parte de los mártires. En el aferrarse atléticamente a la confesión *ego sum christianus* tenía lugar una traducción del *agón* físico, incluso cuando los confesores de su fe eran arrojados a los leones, las rubias bestias tan amadas por los romanos. Hasta quien desconfíe del martirio y barrunte en él la estupidez fundamentalista de un conjunto de seres humanos que no sabe nada mejor que hacer con su vida que arrojarla fuera con el gesto del que defiende un argumento perentorio tendrá que admitir que, en ocasiones, en las actas de los martirizados en tiempos de persecuciones se puede percibir algo del espíritu *acrobático* del cristianismo primitivo. En algunos testimonios antiguos de

[1] Tertuliano, *De carne Christi*, 5.

[2] Simone Weil, *Schwerkraft und Gnade*, Múnich, 1953 (trad. cast.: *La gravedad y la gracia*, trad. de Carlos Ortega, Trotta, Madrid, 1998).

esos padecimientos es posible rastrear aún la voluntad de ir hacia el otro lado que se había empezado a ejercitar en los campos de entrenamiento de la vida superior. La voluntad de creer todavía no era equiparada con la voluntad de obtener éxitos en la vida de acá abajo, como se observará en las diferentes variantes puritanas del protestantismo y en las recientes metamorfosis de la *american religion.*[1] Su síntoma era un arrogante transvitalismo. Donde éste se hacía valer tenía que experimentar su más duro retroceso el depresivo principio de la realidad, la creencia en la dominación de la muerte. Era la fe en la antigravitación terrestre la que dejaba en suspenso la tragedia y tendía con tanta firmeza la cuerda entre los dos estados de la vida que muchos abrigaron aquel loco plan de atreverse a cruzarla.

El funámbulo caído del Prólogo del *Así habló Zaratustra* aún sacaba provecho de la tensión entre el anclaje del cable en el mundo de acá y en el mundo de allá. Y aunque las doctrinas recientes digan que ya no hay ningún apoyo para la vida en la ribera del otro lado, se sigue encontrando en la inmanencia cables lo bastante firmes como para soportar los pasos de los que se ponen a cruzarlos. En ellos se camina, «aparentemente, sólo sobre el aire». Constituyen un suelo al que faltan todas las propiedades del suelo sólido «y, con todo, por él se puede realmente caminar».[2] En el cable, cada paso ha de ser practicado diez mil veces, y, al mismo tiempo, cada paso que se dé allí se ha de dar como si fuera el primero. Quien aprenda para andar sobre el cable tendido se somete a una *paideía* que sustrae los cimientos de los hábitos del suelo. Caminar por el cable significaría dejar todo lo que se ha sido en el pasado. Únicamente así podrá traducirse en una serie diaria de ejercicios el imperativo: ¡Has de cambiar tu vida! La existencia acrobática destrivializa la vida, poniendo la repetición al servicio de lo irrepetible. Cambia todos los pasos en primeros pasos, ya que cada uno de ellos podría ser el último. Para ella sólo hay una acción ética: la transmigración de todas las situaciones mediante la conquista de lo improbable.

[1] *Cf.* Harold Bloom, *The American Religion. The Emergence of the Post-Christian Nation*, Nueva York, 1992 (trad. cast.; *La religión americana*, trad. de Damián Alou Ramis, Taurus, Madrid, 2009).

[2] Ludwig Wittgenstein, *Vermischte Bemerkungen*, *op. cit.*, pág. 141.

II

PROCEDIMIENTOS DE EXALTACIÓN

Un hombre realmente diligente está dispuesto a todo.
Ciertamente, la lucha contra las pasiones requiere más sudor y más esfuerzos que el trabajo corporal.
Vigílate, despiértate, amonéstate.
Harás tantos más progresos cuanta más fuerza te hagas a ti mismo.

GERHARD GROOTE / TOMÁS DE KEMPIS
De imitatione Christi

El camino de la desmesura conduce al palacio de la sabiduría.

WILLIAM BLAKE, *Proverbs of Hell*

PROSPECTO:
RETIRADA A LO DESACOSTUMBRADO

Si se debiera resumir en una única frase la diferencia esencial entre el mundo moderno y el antiguo y determinar con la misma frase esas dos situaciones del mundo, habría que decir: moderna es la época que ha llevado a cabo la más alta movilización de las fuerzas humanas bajo el signo del trabajo y la producción, mientras se llama antiguas a todas las formas de vida donde la suprema movilización se hacía en nombre del ejercicio y la perfección. De todo ello resulta que la «Edad Media» europea no representa, pese a lo que diga su nombre, la época de *en medio* –e independiente de ellas–, entre la Antigüedad y los tiempos modernos, sino que constituye inequívocamente una parte de la Antigüedad, aunque para una visión superficial podría pasar, a causa de su tono cristiano, como una postantigüedad o incluso una antiantigüedad. Dado que el medioevo cristiano fue mucho más una época de ejercicios que de trabajo, desde la perspectiva de su actividad no cabe ninguna duda de que sigue perteneciendo al antiguo régimen. Vivir en la Antigüedad y no creer en la primacía del trabajo o de la vida económica serían dos maneras distintas de formular el mismo hecho. Hasta el lema benedictino *labora*, que a veces se ha querido malentender como una concesión al espíritu del trabajo arrancada a la oración, no significaba realmente más que una prolongación del ejercicio meditativo en el uso material de las manos. Mientras que la regla de la Orden cuidara de la simetría entre *orare* y *laborare* ningún monje habría podido entender lo que quiere decir, en el sentido moderno del término, el trabajo. Por lo demás, debemos saber que el acento puesto en el *labora* en la regla benedictina (que, conforme a la tradición, surgió con motivo de la fundación del monasterio de Monte Casino, entre los años 525 y 529) no hace sino sacar las consecuencias de siglos de observaciones sobre las patologías monacales: mientras que los modernos compensan sus enfermedades laborales mediante curas y vacacio-

nes, los monjes utilizaban el trabajo como ayuda contra las enfermedades de la contemplación.

La tesis de que la Antigüedad se desarrolla prácticamente bajo el signo del ejercicio y la modernidad, en cambio, bajo el del trabajo implica la existencia tanto de un antagonismo como de una conexión interna entre el mundo de los ejercicios y el mundo del trabajo, el mundo de la perfección y el mundo de la producción. De este modo, el concepto de *renacimiento* adquiere un significado fuertemente modificado. Si debía darse, de hecho, un fenómeno como el del renacimiento de la Antigüedad en un mundo de cristianismo tardío o poscristianismo o, más bien, en un *posmundo* marcado por el trabajo, esto tenía que hacerse notar por la revitalización de los motivos de una vida de ejercicio. El distintivo común a esos dos regímenes sería su poder de integración de las fuerzas humanas en esforzados programas de grandes proporciones, lo que los separa sería la dirección, radicalmente divergente, de sus movilizaciones respectivas. En un caso, las energías suscitadas se subordinan totalmente a la primacía del objeto, o bien del producto, un producto finalmente incluso abstracto, como lo es el lucro, o al fetiche estético exhibido como una *obra.* En el otro caso, todas las fuerzas confluirían en una intensificación del sujeto ejercitante, que, a medida que se ejercita, asciende a grados cada vez más altos de un modo de ser puramente *performativo.* Lo que se ha dado en llamar la *vita contemplativa*, para contraponerla a la *vita activa*, sería en realidad una *vita performativa.* Ésta sería a su manera tan activa como la vida activa. No se expresaría, ciertamente, en forma de acción política, que Hannah Arendt quería colocar, siguiendo los pasos de Aristóteles, en la cúspide de las formas de vida activa,[1] y tampoco en forma de trabajo, producción y gestión económica, sino en un intento de asimilación al inagotable Ser –o Nada– universal o divino, que hace y padece más que cualquier criatura finita sería capaz de hacer y padecer. Sin embargo, ésta, como aquélla, conoce también una especie de tranquilidad que se automantiene, satisfactoria e imperturbable, la cual, según los informes de los iniciados, no se asemeja en absoluto al reposo del agotamiento profano.

Naturalmente no es ninguna casualidad el que el redescubrimiento de un modo de vida basado en los ejercicios se desplegara exactamente en un tiem-

[1] Hannah Arendt, *The Human Condition*, 1958, trad. al alemán con el título *Vita activa oder vom tätigen Leben*, Stuttgart, 1960 (trad. cast.: *La condición humana*. trad. de Ramón Gil, Paidós, Barcelona, 2008). Una confrontación crítica con esto la encontramos en un discípulo de Hannah Arendt: Richard Sennett, *Handwerk*, Múnich, 2008, pág. 9 sig (trad. cast.: *El artesano*, trad. de Marco Aurelio Galmarini, Anagrama, Barcelona, 2009).

Cf. asimismo pág. 373.

po en que la idolatración del trabajo (hasta llegar a aquel dicho alemán-imperial de que «todos nosotros somos trabajadores») había alcanzado su punto culminante. Me estoy refiriendo al último tercio del siglo XIX, para el cual yo he propuesto esos dos lemas del «renacimiento del atletismo» o de la «desespiritualización de las ascesis». Estas dos formulaciones apuntan a tendencias que van más allá de la era del productivismo. Desde que el tipo de actividad de los *ejercicios* se salió –junto con el juego estético– de la sombra del trabajo se va desarrollando en el suelo moderno un nuevo tipo de ecosistema de actividades donde es revisada la primacía absoluta del valor del producto en beneficio de los valores del ejercicio, los valores de la *performance* y los valores de las vivencias.

De ahí que ningún contemporáneo de hoy día digno de tal nombre pueda no percatarse de que la dimensión de la *performance* le está cogiendo delantera a la dimensión del trabajo. Así es como el sistema del deporte se ha desarrollado hasta convertirse en un multiuniverso con cientos de mundos secundarios; en esto celebran su existencia, en cierto modo de forma alocada, cosas tales como el movimiento autorreferencial, el juego sin utilidad, el gasto superfluo o la lucha simulada, en claro contraste con el objetivismo utilitario del mundo del trabajo, por mucho que una marchita sociología siga aún afirmando, con harta frecuencia, que el deporte no es otra cosa que el campo de entrenamiento para la fábrica y la escuela preparatoria de la ideología de la competitividad capitalista. Con todo, se ha de admitir que los sectores del mundo deportivo más *circenses*, en el sentido antiguo del término –sobre todo en el ámbito del negocio olímpico, así como en los segmentos profesionalizados del fútbol y del ciclismo– están sometidos ellos mismos a un fetichismo del resultado que no le va, en absoluto, a la zaga al pensamiento más compulsivo sobre el producto en la esfera económica. Pero ¿qué significa esto, si, por otro lado, las estadísticas dicen que en estos sectores deportivos por cada profesional hay diez mil o más aficionados?

La tendencia a la exhibición de una actividad autorreferencial se articula de un modo aún más claro en el quehacer artístico del último siglo: la modernidad estética es la era donde lo *performativo* se desprende de los procedimientos y de las metas del mundo del trabajo, erigiendo un sinnúmero de escenarios para la representación de valores totalmente propios y singulares. Hace mucho que la emancipación del arte respecto a su forma de trabajo ha llegado, incluso en la inmanencia del sistema, hasta tal punto que la obra se vuelve a fundir con el proceso mismo, autorrefencial, del ejercicio del artista, o mejor dicho,

con el cambio de formas de las energías creativas. Con frecuencia la obra ya no está en el mundo como un resultado autónomo, que se hubiese desacoplado para siempre de las condiciones de su gestación y colocado, con el predicado de «¡listo!», en la esfera de la objetivación, sino que aparece como una cristalización momentáneamente fijada del ejercicio artístico, como el índice de un ir a la deriva (*drift*) de un estado *performativo* al siguiente.

Por otro lado, grandes artistas, como Rodin, han hablado de su forma de ejercitarse incesantemente –si bien orientada siempre al producto objetivo– como de la forma más alta de «trabajo» –su *toujours travailler*–, como para dejar claro que el arte, pese a su carácter autorreferencial, significa la cosa más seria y desinteresada. Revelaban así, a su manera, un secreto de los artesanos y hacedores de fetiches de la vieja escuela, que dice que en la cosa bien hecha se insufla el «alma» de su autor, mientras que éste, si escucha constantemente las voces del material, no hace otra cosa que dominar su oficio.

Aparte de esto, los incontables sistemas psicoterapéuticos que se han ido desarrollando en el transcurso del siglo XX han vuelto a resucitar las antiguas prácticas del ejercicio de la introspección, sin ser conscientes, por lo regular, de su parentesco con los antiguos modelos. Con su postulado de que sus lectores, si quisieran realmente entenderle, no debieran ser modernos, sino gente meditativa o «rumiante», Nietzsche anunciaba ya esta reorientación de la lógica del trabajo hacia el ejercicio. Por el contrario, cuando Foucault reintrodujera en la conversación contemporánea, hacia 1980, el antiguo discurso sobre el «cuidado de sí mismo» era una señal para dar por clausurada la era de las ideologías terapéuticas. Lo que desde entonces está en el orden del día es la readquisición de una conciencia de ejercicio generalizada a partir de las fuentes de la filosofía antigua y de la *praxis* artística y corporal de los tiempos modernos. Aquí o allá se empezaba a comprender que el terapeutismo del siglo XX no era, de suyo, más que un fenómeno encubridor de un viraje de las tendencias con rasgos epocales. Permítaseme recordar: una palabra clave del psicoanálisis como la «elaboración» [de *labor*] tendría su base en la asunción discreta de un principio estoico de la ejercitación, consistente en *darle vueltas* a una idea o a un afecto en la meditación, que en la terminología griega de la escuela se decía *anapolein*, o bien, con el sustantivo, *anapólesis*, y, en latín, *in animo versare*. Es una característica del espíritu de la época moderna el que se presente con gusto como un «trabajo» incluso el deporte y la meditación.

Lo que más minó la fe en el trabajo y la producción se produjo en su propio terreno, cuando el Partido Comunista de la Unión Soviética decretó, tras

la Revolución de Octubre de 1917, para la economía del anterior Imperio zarista, todavía preponderantemente agraria, una cura de modernización. Con tal cambio, los cimientos de las motivaciones del moderno trabajo remunerado, la obligatoriedad a servirse del endeudamiento en el sistema de créditos de la propiedad privada y la aspiración personal al bienestar se vieron sacudidos hasta tal punto que en ningún momento pudo formarse, en el radio de acción de la dominación comunista, una eficiente cultura del trabajo de tipo moderno. Dado que se había suspendido, a priori, cualquier orientación que apuntase al propio provecho, a los trabajadores soviéticos no les quedaba otra salida que elegir entre dos actitudes: la del voluntario productor de *records* o la del autoirónico robot; en ambas actitudes se veía socavada la orientación del trabajo hacia una primacía de los resultados, quedando convertido en un ejercicio más o menos autorreferencial. En el fondo, la economía soviética no fue sino un compuesto integrado por una típica economía feudal de tipo eclesial, donde un cínico «clero» estatal absorbía la *plusvalía*, y por un grupo tipo Gurdjieff:[1] como es sabido, los adeptos a las veladas de este grupo trabajaban día y noche, hasta el agotamiento, en tareas restablecidas por algún director de grupo, para luego experimentar cómo el producto de su trabajo era destruido ante sus ojos, supuestamente para fomentar así su liberación interior. En este sentido, se puede decir que el comunismo ha llevado a cabo con sus pueblos un ejercicio cuasi-espiritual que, bajo pretexto de dar culto al trabajo, llevaba al trabajo *ad absurdum*: utilizó la vida de tres generaciones para la confección de un ornamento político del que la historia hará caso omiso. Su destino nos recuerda lejanamente cómo los monjes tibetanos realizan con arena de colores grandes *mandalas*, destinadas a ser arrastradas por el río un día después de haber sido acabadas.

Reconstruyo aquí algunos rasgos fundamentales de la vida *explicite* ejercitante. Ante la inmensidad del material del que tendría que hablarse me he de dar por satisfecho con algunos esbozos de su perfil y ciertas coloraciones anecdóticas. Siguiendo la marcha de la cosa misma, empiezo con la separación, observable desde la Antigüedad, de quienes se dedican a ejercitarse respecto al *continuum* de la vida social, así como con su posterior fijación en una excentricidad sistemática en relación con la existencia que hasta entonces habían lle-

---

[1] De George Ivanovich Gurdjieff, místico y maestro espiritual armenio (1866-1949), que enseñaba la *cuarta* vía, basada en el trabajo hecho con uno mismo. *(N. del T.)*

vado, dictada por imperativos de grupo e inercias orgánicas. Esta retirada con respecto a la identidad colectiva –matriz, en la práctica, de toda *epokhé* espiritual– constituye una característica del *modus vivendi* ascético, que Helmuth Plessner, el creador de la doctrina de la «posicionalidad excéntrica» del ser humano, estilizará luego exageradamente como un rasgo fundamental general de la *conditio humana*, como si todos los individuos estuvieran a priori fuera de sí mismos, y, desde siempre, condujeran su propia vida ante el *espejo*, como actores de lo cotidiano o *managers* de relaciones públicas. Deberíamos recordar que los espejos, aunque algunos raros ejemplares de los mismos fueron ya utilizados hace más de dos mil años, sólo llegaron a convertirse en algo de uso general hace aproximadamente doscientos años; cuando, finalmente, hace cien hubo una saturación del mercado de espejos, su omnipresencia suscitó cierta discreta excentricidad en las relaciones consigo mismo de cada hombre y cada mujer. Los espejos inducen a error a sus usuarios, haciéndoles creer que siempre han estado, gracias a la reflexión, «fuera de sí mismos», cuando desde una perspectiva histórica estos artefactos han comenzado desde hace muy poco a desempeñar, de una forma totalmente inequívoca, su papel como medios *ego-técnicos* fundamentales del hombre moderno, pendiente de su autoimagen.

En el próximo apartado mostraré de qué manera el mundo interior de los seres dedicados a ejercitarse se entrelaza con potencias modélicas ideales, y luego cómo la intuición de una perfección lejana pero vinculante lleva a la construcción de fuertes tensiones verticales; esto produce un despegue propulsado por una serie de ideas y *atractores* sutiles, de la que los modernos, por lo regular, sólo conocen lo que sea visible a través de las caricaturas que circulan bajo el concepto de «narcisismo». De aquí resulta un conjunto de perspectivas sobre las formas temporales de una existencia sujeta a la tracción de la perfección. A partir de la estructura temporal de ese ser-para-la-perfección, en sus variantes tanto europeas como asiáticas, se han de sacar conclusiones acerca del poder del perfeccionismo, sin el cual no puede entenderse lo seducibles que son los modernos por parte de los fantasmas de la filosofía de la historia.

Tras algunas referencias históricas y sistemáticas a la figura indispensable del *trainer*, designado, según la región, la tradición o el estado de ánimo, como maestro, gurú, padre, curandero, genio, *daímon*, instructor o «clásico», fijaré de nuevo la atención en el fenómeno, bien elaborado en el ámbito de las ciencias de las religiones, de las conversiones, a fin de explicar cómo no es raro que

los dedicados a ejercitarse caigan en la perplejidad de tener que seguir trabajando con un entrenador distinto. Evidenciándose cómo muchos que cambian de especialidad y nivel habían entrenado, al principio, con un «dios» mal *formateado*, un dios demasiado carente de éxitos, como Wotan, superado en un momento dado por Cristo, o bien un dios demasiado serio, como se ha podido observar en la moderna transición del siempre sufriente Cristo a la jovial Fortuna. Veremos cómo un entrenador despedido tiene siempre la oportunidad de llevar una segunda vida, como ídolo, demonio o *cattivo maestro*, en el hogar anímico de quien había sido su protegido. Con ello llegará la hora de revisar la disciplina suprema de la sociología de la religión, a saber, la teoría de las conversiones. Querría anunciar mis dudas sobre el modelo corriente de conversión (aunque no apoyo la tesis de Oswald Spengler de que no hay verdaderas conversiones), mostrando que la conversión genuina sólo ocurre cuando se entra en un determinado disciplinamiento (que yo llamo *secesión*) de la vida en el marco de la alta cultura mientras que el mero cambio de confesión, como en el salto que da Pablo desde su condición de zelote judío al fervor apostólico, no nos ofrece el carácter auténtico de lo que es una conversión.

6
PRIMERA EXCENTRICIDAD.
DE LA SEGREGACIÓN DE QUIENES SE DEDICAN A EJERCITARSE Y SUS SOLILOQUIOS

Desenraizamiento con respecto a la vida anterior: Secesionismo espiritual

El paso hacia una vida dedicada a la ejercitación viene a través de una diferenciación ética.[1] Ésta la lleva a cabo quien se atreva –o a quien le caiga en suerte– a salir de la corriente de la vida y a elegir como lugar de residencia la orilla. Quien haya salido de la corriente cultiva una atención, presta a la lucha, sobre la propia interioridad y mantiene una desconfianza hostil hacia lo nuevo de afuera, que hasta entonces había sido, lisa y llanamente, el mundo fundamental. Todas las ascensiones, en lo espiritual y lo corporal, comienzan con una secesión de lo habitual. Y es acompañada la mayoría de las veces de un rechazo violento del pasado, no siendo raro que se haga con la ayuda de afectos como el asco, el arrepentimiento y una repulsa total del modo de ser anterior. Lo que hoy día frecuentemente se conoce, con una manera de decir un poco demasiado piadosa, como «espiritualidad» se asemeja al principio más a una santa perversión que a una *práxis* espiritual respetable para el común de la gente. La reverencia originaria ante los «valores» espirituales se presenta continuamente entremezclada con el miedo a la perversión y el horror frente a los misterios de lo antinatural, independientemente de que se trate de los espectáculos monstruosos de los faquires indios, de los ejercicios de petrificación de los estoicos o de la subida a los cielos de extremistas cristianos. Cuando hasta un autor que simpatizaba con el estoicismo como Horacio anota, sobre Epicteto, que había sido, por su rigor, *atrox*, pavoroso y lúgubre, esto dice más sobre el clima de la espiritualidad antigua que cualquier revelación esotérica. ¿No había enseñado Epicteto, de hecho, que quien bese a un niño debe gritarle interiormente mientras lo hace, «¡Mañana morirás!», a fin de ejercitarse en el desasimiento de las cosas, compensando una representación agradable mediante la representación

[1] *Cf.* pág. 215 sigs., «Lo que el *daímon* consigue...».

contraria, desagradable?[1] Idéntica dureza resuena en los discursos de Buda, que resume la perfección del monje en la fórmula:

> Yo llamo brahmán a quien no se inquiete por los otros y para el cual no existan los parientes, a quien se domine a sí mismo, a quien esté amarrado a la verdad y en el que han quedado disipados los males fundamentales, a quien se haya desprendido del odio.

A qué profundidad llega la ruptura que se desprende de las palabras de este hombre *despertado* únicamente lo entenderá quien tenga en cuenta que sólo unas pocas generaciones antes la salvación del brahmán venía únicamente del parentesco o, mejor dicho, de la ascendencia paterna y las artes sacrificiales guardadas en la familia. Según esto, hay que tener siempre presente que el extremismo que encontramos entre los estoicos, los primitivos cristianos, los tántricos, los budistas y otros despreciadores de la probabilidad no es un apéndice ilegítimo que mórbidos agitadores posteriores habrían inventado para amargarnos una doctrina que, en sí misma, era sana y suave. Ese extremismo rebosa por doquier de las propias fuentes.

Para oír el lenguaje original de esta dinámica de secesión radical basta volver a leer, en Mateo 10, 37:

> Quien ame a su padre o a su madre más que a mí no es digno de mí, y quien ame a su hijo o a su hija más que a mí no es digno de mí.

Éste es el *locus classicus* del agresivo lenguaje vertical en el hemisferio occidental, un rayo *performativo* procedente de un cielo que lleva al Apocalipsis e impone despedidas. La base del asunto de la ruptura con la vida anterior se evidencia en un diálogo del que Marco nos informa (10, 28-30). Pedro: «Tú sabes que hemos dejado todo y te hemos seguido». A lo que Jesús responde:

> Todo el que por mi causa y por el Evangelio haya dejado casa y hermanos, hermanas, madre, padre, hijos o campos recibirá cien veces más.

Sobre esta base tiene que ejercerse el desenraizamiento, hasta que el adepto comprenda que la trivialidad de la vida anterior es la herejía más execrable

---

[1] Paul Rabbow, *Seelenführung. Methodik der Exerzitien in der Antike*, Múnich, 1954, pág. 137, según Epicteto, *Encheiridion*, 3. *Cf.* el mismo motivo en Marco Aurelio, *Selbstbetrachtungen*, 11, 34 (trad. cast.: *Meditaciones*, trad. de Bartolomé Segura, Alianza, Madrid, 2001).

y que la realidad, en cuanto tal, es una peste. La creencia en ella y el principio que la domina significa hundirse en el miasma.

Es algo monstruoso, pero, con todo, tiene su método: el secesionismo de las grandes éticas transformativas quiere dejar establecido, de una vez para siempre, que en la vida anterior no hay salvación. Los vínculos iniciales se revelan como cadenas que atan a las almas a situaciones irrescatables. Sólo si se ha descubierto antes la región de la posesión, del desmoronamiento y de lo insalvable la exorcización de los espíritus no debe retroceder ante nada. Entre los radicales no sería, por tanto, suficiente dejar la aldea, los campos y las redes, sino que hasta el yo de antes, el físico y el psíquico, tiene que quedar atrás. En el caso de Patañjali, el mítico autor del *Yoga-Sutra*, del siglo v o IV antes de la era cristiana –identificado frecuentemente con el gramático del mismo nombre del siglo II–, las purificaciones ascéticas (*tapas*) que preceden a la meditación suscitan en el contemplativo un sano rechazo del propio cuerpo y lo empujan a interrumpir todo contacto con los cuerpos restantes.[1] Tan pronto como el mundo aparezca como una charca llena de inmundicia se ha cubierto ya la mitad del camino que lleva hacia lo abierto. La actitud respecto a su existencia anterior del que se ejercita de una forma conveniente es descrita en el hinduismo como *vairagya*, término que literalmente significa «desprendimiento» e implica una indiferencia, teñida de repulsa, hacia los placeres y las preocupaciones de la vida cotidiana.

Incluso el estoicismo grecorromano conoce y alaba la ruptura con las dependencias y aversiones de la vida anterior; quien quiera endurecer la piel contra los embates del destino lo primero que tiene que hacer es desacostumbrarse a esa preferencia natural por lo agradable. En un tono ligeramente paródico Nietzsche observa al respecto:

> El estoico, en cambio, se ejercita en tragar piedras y gusanos, fragmentos de vidrio y escorpiones y en no sentir asco; finalmente, su estómago debe hacerse indiferente a todo lo que el azar de la existencia le vaya arrojando [...].[2]

---

[1] Patañjali, *Yoga-Sutra*, II, 41.

[2] Friedrich Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft* (*La gaya ciencia*), 306. De forma análoga, Marco Aurelio, *Selbstbetrachtungen*, 10, 31: Todo lo humano debe parecerte a ti como humo, una verdadera nada, sirviéndote la reflexión sobre todos los objetos como un «modo de ejercitar la razón». Se debe mirar las cosas con la mirada profunda del investigador de la naturaleza, hasta que uno se las apropie, «como un estómago fuerte se habitúa a digerirlo todo [...]».

El ejercicio estoico apunta, más aún que a la indiferencia del estómago, a la indiferencia de los ojos ante cualquier visión, de los oídos ante cualquier tono y del espíritu ante cualquier clase de representaciones, llegándose –como anota Marco Aurelio en las exhortaciones que se hace *a sí mismo*– hasta la negativa, en principio, a admirarse por nada.

> Sería ridículo y extraño asombrarse sobre algún acontecimiento de la vida.[1]

Esta máxima de sangre fría, que es como quería sonar, deja traslucir la artimaña antropotécnica de que lo importante para el estoico cuando equipara las sorpresas a las heridas es conseguir, inmunizándose contra las primeras, la medida necesaria de aguante ante las segundas.

La escisión de lo existente mediante la campaña contra lo ordinario

Por decirlo una vez más: entrar en un pensamiento ético significa marcar una diferencia con la propia existencia que antes no realizó nadie. Si hubiera aquí un acto del lenguaje que se correspondiera con esto, diría: «Yo aquí me separo de la realidad habitual». La secesión respecto al mundo de la costumbre introduce, como primera operación ética, una escisión desconocida en el mundo. No sólo separa a la humanidad, de forma asimétrica, en el grupo de los que saben, de los que se marchan, y el grupo de los ignorantes, que permanecen en el lugar de la fatalidad vulgar, sino que conlleva inevitablemente una declaración de guerra del primer grupo contra el segundo. De aquí resulta la lucha incruenta de quienes retornan como capacitados para enseñar y el resto, que ahora experimenta que su condición es la de discípulos –por lo regular, malos discípulos, discípulos perdidos, y hasta ineducables, que juegan, sin saberlo, con la perdición–, gente de una época anterior al descubrimiento de la gran *diferencia*. Asimismo, en todas las culturas donde ha estallado esa guerra civil lógico-ética no faltan mediadores que intentan tender puentes sobre la brecha abierta. Tales mediadores acercan al partido de los atacantes a la gente humillada por el *lógos*, ofendida por las verdades nobles, excluida de los ejercicios salutíferos, mediante fórmulas conciliatorias de tono sentimental y universa-

[1] Marco Aurelio, *op. cit.*, XII, 13.

lista; es más, puede que presenten a las llamadas grandes religiones, con todo su aparato clerical, sus redes de una organizada huida del mundo y sus escuelas, clínicas y diaconías –que tienen, en cambio, la mirada puesta en el mundo– de una forma no distinta a la de una empresa encargada de mitigar las enfermizas tensiones excesivas producidas en el mundo por sus fundadores. Haciendo grandes gestos de abrazo universal, se dedican a realizar una serie de compensaciones, más o menos ilusorias, por el ataque de aquellos radicales iniciales. Generalmente afirman que los logros de las minorías no son un privilegio para pocos, sino conquistas para todos. La verdad es que ese universalismo nunca puede lograr otra cosa que el reformateado del grupo de elegidos. Éste va trazando, más pronto o más tarde, círculos más grandes y agrupa en torno al núcleo duro una corona de mayores dimensiones de neoconversos y simpatizantes. Es en esas periferias donde prosperan los sueños de una absoluta *inclusividad*. Visto en conjunto, el universalismo abstracto sigue siendo –como «el hombre» en la definición de Sartre– una pasión inútil, un consuelo para los no entrenados, y un espejismo para los entrenados.

Llevar a cabo la secesión significa dividir el mundo. El *opérateur* sería aquel que al marcharse corta la superficie del mundo en dos regiones, en principio, alejadas e inconciliables –la zona de los que marchan y la de los que permanecen donde estaban–. Con este corte, ambos lados experimentan por primera vez que el mundo que antes parecía ser una unidad común a todos los hombres, policéfalo, pero inseparable e inconfrontable, en realidad es una magnitud divisible y confrontable. La retirada de los ascetas es el cuchillo que produce el corte en ese supuesto *continuum*. Después, el mundo aparece bajo una luz completamente cambiada; más aún, acaso sólo pueda hablarse de la existencia de un «mundo», en el sentido de algo que abarca la totalidad en lo moral y lo cósmico –según estaba codificado en las altas culturas–, después de que haya sido escindido por la nueva clase de sus negadores y recompuesto de nuevo a un nivel más alto. Si el *totum* anterior constituía una confusa variedad de múltiples fuerzas con un vago fundamento de unidad, ahora acaba siendo una síntesis forzada de las partes desiguales producidas por el corte. Lo que Heidegger llamara la «época de la imagen del mundo» no habría empezado con los globos terráqueos y los atlas modernos, sino ya con las visiones cósmicas e imperiales del «tiempo axial». Un mundo del que huyen los éticamente mejores ya no puede seguir siendo un receptáculo maternal para todas las formas de vida. A consecuencia del éxodo de los ascetas, de los meditadores, de los pensadores, el mundo se habría convertido en teatro de un drama que cuestiona radi-

calmente su aptitud para alojar de forma adecuada a habitantes suyos movidos por la ética: ¿qué es un mundo así, cuando el enunciado más fuerte sobre el mismo consiste en apartarse de él? El gran teatro del mundo trataría del duelo entre los secesionistas y los sedentarios, entre los huidores del mundo y los asentados-en-el-mundo. Pero donde hay teatro aparece la figura del espectador. Si el mundo todo se convierte en un escenario esto ocurre porque hay secesionistas que tienen el propósito de ser aquí únicamente visitantes, no actores. La teoría pura sería la recensión que hacen del mundo estos visitantes. Su aparición genera el reto ético de lo «existente» por parte de una mirada lanzada desde una posición cuasi-transcendente: estos espectadores quieren atestiguar, desde la «frontera del mundo», cuál es la situación en el extraño local.

Espacios de retirada de los dedicados a ejercitarse

Con estas indicaciones sugiero una ordenación espacial del espíritu que tiene límites más profundos de los que cualquier geopolítica pueda entender. Los espacios creados por las secesiones –piénsese en los eremitorios, los monasterios, las Academias y otros tipos de lugares donde tiene lugar una retirada ascético-meditativa y filosófica– hubieran sido sin duda calificados, en tiempos mejores del marxismo cultural, como puntos de apoyo mundanos del «espíritu de la utopía». Pero dado que las utopías, en el sentido preciso del término, no son más que imágenes de mundos mejores evocados en la narración y que no existen en un lugar real, esta expresión resultaría inapropiada para caracterizar los lugares creados por los *secesionistas.* La secesión produce espacios reales. Levanta fronteras, detrás de las cuales dicta su voluntad un modo de existencia realmente distinto.

Donde están los secesionistas rigen las reglas de un *superrealismo* realmente existente. Un monasterio, esté al pie del Himalaya o en el desierto de los ascetas, a un par de días de marcha al sur de Alejandría, no tiene, naturalmente, nada en común con una isla soñada en el océano Atlántico; se trata de un biótopo concreto, poblado por *superrealistas* duramente curtidos, que obedecen a un régimen estricto. Lo mismo se puede decir de las cuevas de los eremitas egipcios, de los refugios en bosques y montañas de los samnyasins indios y del resto de puntos de apoyo del *retreat* meditativo o de la pérdida ascética del mundo, así como también, paradójicamente, hasta de los aireados *camps* de los estilitas sirios que, desde lo alto de sus columnas de oración escenificaban durante

años charadas sobre la locución «acercarse más al cielo» (un teatro del desprecio del mundo representado ante los ojos de un populacho ansioso de milagros que corría en tropel desde las ciudades a las ruinas del desierto, para ver al fin algo con cuya visión en adelante uno ya no debía dar crédito a sus ojos).

Por ello parece más plausible utilizar, para referirse a los resultados configuradores de espacios de la secesión ética, una expresión como «*heterotopie*», acuñada por Michel Foucault en su poco conocida conferencia *Des espaces autres*, pronunciada ante un público de arquitectos en 1967. Según él, los *heterotopos* son creaciones espaciales «de otro tipo», que pertenecen, por un lado, a la textura de sitios sociales (*emplacements*) de una determinada cultura y, por otro, se salen del *continuum* de la trivialidad, ya que en su interior rigen reglas propias, las cuales con frecuencia contradicen a la lógica de la totalidad. Como ejemplos de *heterotopos* se mencionan los cementerios, los monasterios, las bibliotecas, los burdeles de la aristocracia, los cines, las colonias y los barcos. Se podría alargar la lista sin dificultad y referirse a fenómenos como los lugares deportivos, las islas de vacaciones, los lugares de peregrinaje, *la cour des miracles*, el aparcamiento de muchos pisos[1] y distintos tipos de *no-go-areas*. Entre las invenciones espaciales *heterotopológicas* de finales del siglo XX la estación espacial sería una de las más importantes innovaciones, siendo por lo demás fácil de mostrar que allí se ha configurado una forma específica de espiritualidad de astronautas, cuyos efectos sobre los pobladores de la superficie terrestre estarían por estudiar.[2]

La primera heterotopía real es el tipo de espacio que yo, a partir de la imagen heraclitiana del río donde no se entra dos veces, he llamado la «orilla». Lugares con esa cualidad de orilla se pueden proyectar al conjunto de los bordes del mundo habitado; éstos surgen *de facto* siempre que los dedicados a ejercitarse y que están decididos a hacer una secesión salen de la corriente de lo habitual. Forman así las primeras cabezas de puente de la excentricidad. Allí donde se defendía esa huida respecto a la mediania se fueron desarrollando las grandes tesis sobre la necesidad salvífica del desenraizamiento, por ejemplo la doctrina budista del *dejar la casa* o la ética cristiana de la peregrinación. En el *Digha Nikaya Sutra* (*Colección de discursos largos*), se dice sobre Buda:

---

[1] *Cf.* Jürgen Hasse, *Übersehene Räume. Zur Kulturgeschichte und Heterotopologie des Parkhauses*, Bielefeld, 2007.

[2] *Cf.* Peter Sloterdijk, «*Starke Beobachtung. Für eine Philosophie der Raumstation*», en Stefan Dech *et alii*, *Globaler Wandel: Die Erde aus dem All*, Múnich, 2008.

Pero quien dejando su casa marche hacia un sitio sin techado se hará santo, estará despierto, quitará al mundo el velo que lo encubre.

En lo concerniente a los *tópoi* cristianos de la vida como *peregrinatio* y del creyente como *homo viator*, son hasta tal punto conocidos todavía hoy día (reactualizados, además, por la actual moda de las peregrinaciones y revalorizados mediante un singular turismo espiritual) que basta hacer una referencia a su surgimiento a partir de la ruptura con el *statu quo*. Lo decisivo en tales figuras sería únicamente su esencia secesionista: dado que resulta imposible encontrar la salvación en la socialización primaria, en la posesión por parte de los antiguos hábitos o en una vida sometida a los ídolos de la tribu, de la tradición y del teatro –en una palabra, una vida mantenida bajo el hechizo de los comienzos–, el hombre que lo entienda así tendrá que romper con sus antiguas solidaridades.

Una existencia sin techo y peregrina crea, mediante la huida, espacios excéntricos, hasta tal punto que quien deja su casa, el peregrino, el extraño al mundo lleva continuamente consigo su propio desierto, su residencia de eremita, su *alibi*. Estos nobles seres esquivos ni se plantearían ya estancia alguna en el lugar del delito, en la vida ordinaria. Por otro lado, quien encuentre realizado ya en su entorno el espacio de la huida no tiene por qué marchar físicamente. La metaforización del desierto hizo posible el que se mitigase el extremismo de los primeros secesionistas, poniendo en circulación una variante burguesa de retirada accesible a todos. Esta tendencia auspicia la literatura edificante, sobre todo tras la sustitución de los pesados códices por el libro pequeño, que a partir del siglo XIV permite al lector llevar consigo un *desierto* en el bolsillo.[1] De hecho, los instrumentos literarios de la modernidad europea incipiente ponen a disposición de los laicos un fuerte medio de ejercitación. Abre un libro, lee una frase, y verás como enseguida tiene lugar una *anakorésis* [eremitismo] de minutos. Desde hace siglos, el libro le sirve al contemplativo como vehículo de retirada «a su propia casa de reposo».[2]

Lo que Helmuth Plessner atribuye «al hombre» en general –la «posicionalidad excéntrica» de la relación consigo mismo– sería, en realidad, un efecto

[1] En conexión con esto se ha de recordar la conocida carta de Petrarca, del 26 de abril de 1336, en la que dice que en la cumbre del Mont Ventoux llevaba consigo una edición de bolsillo de las *Confesiones* de Agustín, donde leyó algunos pasajes de la obra.

[2] *Cf.* Paul Rabbow, *Seelenführung*, *op. cit.*, pág. 93.

del uso de medios egotécnicos en los tiempos modernos, medios que en el transcurso de pocos siglos han pertrechado prácticamente a todo individuo con el equipo necesario para una forma crónica y mitigada de estar-fuera-de-sí: fórmulas de plegaria, manuales de confesión, novelas, diarios, retratos, fotografías, periódicos y medios radiofónicos (espejos por doquier). Armados con ese equipamiento de autotécnicas, los individuos desarrollan inadvertidamente, frente a la primera posición, una segunda. Apenas habrá alguno entre los modernos que reclaman el derecho del hombre a su «propio espacio» que barrunte siquiera cuál ha sido el origen de esta reivindicación a partir de una revisión, hecha ya hace mucho tiempo, de la topología social.

Una diferenciación más profunda: apropiación de sí mismo y abandono del mundo

Las referencias hechas hasta ahora sobre la escisión del mundo mediante esa secesión ético-ascética se revelan, sin embargo, insatisfactorias para una evaluación filosófica de la excentricidad originaria. Es verdad que aquéllas parten de la observación indiscutible de que hace unos tres milenios se pusieron en marcha, en un número de altas culturas, una serie de movimientos espirituales de segregación con consecuencias importantes, producidos por un tipo de élites ascéticas hasta entonces desconocidas. Con todo, estas constataciones no son capaces de hacer resaltar con la suficiente claridad el agente de las secesiones. Tal insatisfacción tiene una razón de índole metodológica: utilizando únicamente una consideración sociológica es imposible explicar cómo se pudo llegar a tal escisión. En principio podemos decir que en una visión externa sigue siendo inencontrable el impulso que llevó a ese proceso de secesión. Sus fuentes lógicas sólo se hacen evidentes si se reconstruye la oposición entre los ascetas y el resto del mundo bajo los criterios de un análisis ontológico. Únicamente éste será capaz de aclarar cómo la existencia en su conjunto estuvo sujeta a una especie de reforma de territorios en cuyo transcurso fueron distribuidas de una forma radicalmente nueva las competencias «del hombre» respecto a sí mismo y a las cosas. Ciertamente, se podría afirmar que «el hombre» en cuanto tal habría surgido de esa reforma cósmica y que fue hecho portador de una posibilidad de salvación sólo mediante ella. «El hombre» provendría de esa pequeña minoría de ascetas extremistas que se distancian de la multitud afirmando que, propiamente, ellos son todos.

La división del mundo por obra de los secesionistas presupone, consiguientemente, una diferenciación más profunda, a consecuencia de la cual pudo alcanzar toda su radicalidad la segregación de quienes se ejercitaban en otro sitio respecto a los que seguían haciendo su vida en el lugar antiguo. Esta diferenciación puede compararse con el recorte de una figura en un cuadro más grande, o con el modelado de una pieza a partir de una masa bregada. De hecho, la diferencia primordial se habría formado por una especie de sustracción, en la que el ser que piensa y se ejercita, se *desglosa* a sí mismo ética, lógica y ontológicamente, de su primer entorno; de otra forma, no habría podido querer alejarse de éste incluso desde el punto de vista físico y afectivo. Este desprenderse estaría basado en la realización de la diferenciación de dos esferas de acción de lo existente radicalmente diferentes: la esfera de acción de mis propias fuerzas y la esfera de acción de todas las otras fuerzas. A primera vista, de esto tendría que resultar una división radicalmente asimétrica, y para mí mismo casi aniquiladora, ya que mi fuerza y mi propia importancia, en comparación con la de todas las otras fuerzas y esferas de acción, es evidentemente cero.

Por otro lado, tal diferenciación me adjudica una importancia –aunque no automáticamente también una fuerza– que tiende a lo infinito, dado que por primera vez mi esfera propia es puesta como un contrapeso a la esfera de lo no-propio, como para persuadirme a que me coloque a mí mismo y a lo mío frente al «resto del mundo». Lo minúsculo que es lo propio es llevado, por la división ética, a la perplejidad de tener que hacer de contrapeso a ese inmenso bloque de lo no-propio. Se puede llamar como se quiera a este fenómeno –la invención del hombre interior, la entrada en el ilusorio mundo de la interioridad, el desdoblamiento del mundo mediante la introyección, el nacimiento del psicologismo a partir de la cosificación de lo externo, la revolución metacósmica del alma o el triunfo de la antropotécnica superior–, lo cierto es que, objetivamente, significa una invención del individuo mediante esa acentuación aisladora de su esfera de acción y vivencial respecto al marco de todos los otros hechos del mundo. Aplico aquí, para designar al agente que se recorta a sí mismo como propio, la expresión de «sujeto», empleando para el recorte en cuanto tal el término «subjetividad», sin cargar a estos conceptos con préstamos del idealismo alemán o con reminiscencias de la crítica heideggeriana del «subjetivismo» moderno. Basta entender bajo este concepto de «sujeto», como se explicó anteriormente, al portador de una serie de ejercicios. La ejercitación básica que constituye al sujeto, de la que hablaré a continuación, no es, evidentemente, otra cosa que la retirada ejecutada de forma metódica, con respecto al com-

plejo de situaciones comunes a lo que se llama «la vida» o «el mundo». A partir de ahora «estar en el mundo» debe significar *suum tantum curare*: cuidarse, frente a la dispersión en lo no-propio, de lo propio y sólo de ello.

Al separar mi fuerza y su ámbito de competencias de todas las otras fuerzas y competencias se abre para mí una esfera de acción estrictamente definida, donde mi poder, mi querer, y, sobre todo, mi tarea de configurador de mi propia existencia ascienden, en cierto modo, a la condición de únicos gobernantes. La diferenciación crítica que posibilita esta promoción aparece por primera vez en suelo occidental *expressis verbis* con los estoicos, que empeñaron toda su energía en llevar a cabo, con ejercicios continuos, la separación entre las cosas que dependen de nosotros y las que no dependen de nosotros. La pregunta de si algo es propio o no-propio es lo que proporcionaría el afilado canon, el patrón de medida de todas las relaciones. Esa incisión divide al universo en dos regiones, de las cuales el *opérateur* elige, naturalmente, sólo la que para él es la decisiva. De ahí que los típicos estribillos de las máximas estoicas empiecen con «Está en tu poder [...]».

Un pasaje tristemente famoso de Epicteto muestra cómo un ejercitante del *workshop* de la apropiación de sí mismo se segrega del mundo y se desacopla, mediante una consciente *desparticipación*, del ajetreo de los temas del día:

> Por la mañana temprano sal de casa y examina, respondiendo como a una pregunta, qué es lo que ves, y también qué es lo que oyes. ¿Qué has visto? A un hombre hermoso o a una mujer hermosa. Aplica el canon: ¿Resulta adecuado o no resulta adecuado para la voluntad? Si no es adecuado, ¡fuera con ello! ¿Qué has visto? A alguien que se lamenta de la muerte de su hijo. Aplica el canon: No resulta adecuado para la voluntad. ¡Fuera con ello! Te topas con un cónsul. Aplica el canon: ¿Qué es el consulado? ¿Algo adecuado o no adecuado para la voluntad? No adecuado. ¡Fuera con ello, arrójalo lejos de ti, no te concierne en absoluto! Y si nosotros nos ejercitáramos en esto desde la mañana a la noche, algo encontraríamos, sí, ciertamente, pero cerca de los dioses. En vez de esto nos dejamos apresar enseguida por cualquier representación [...].[1]

«¡Fuera con ello!» sería el lema del primer *metodismo*. El trabajo antropotécnico sobre uno mismo comenzaría con el vaciamiento del espacio interior mediante la evisceración de lo no-propio. Ahora vemos lo que se quiere decir

---

[1] Epicteto, III, 3, 14, cit. según Paul Rabbow, *Seelenführung*, *op. cit.*, pág. 135.

con la imagen que antes utilizamos de una ontológica «reforma de territorios»: volverse hacia lo que depende de uno y apartarse de todo el resto. El discípulo de la sabiduría parte de la intuición de que sus posibilidades se basan en la separación de las dos regiones del ser. Una diferenciación de las mismas, clara y distinta, cobraría la mayor importancia para su hacer o dejar de hacer en cada situación.

La primera región es la región de lo *propio*, denominada entre los platónicos latinos la zona del «hombre interior», afirmando que sólo en ella se encuentra la verdad: *in interiore homine habitat veritas*,[1] la mayoría de las veces con la exclusión del propio cuerpo, mientras que los yoguis y gimnósofos de Oriente incluyen a éste en el mundo interior. Dentro de mi enclave nada debe serme indiferente, dado que tengo la responsabilidad de lo que pueda ocurrir en él, hasta de lo más pequeño; sólo se trataría, para mí, de no perseguir nada que me esté prohibido, ni eludir nada que me hay sido destinado.

La segunda región abarca el resto del mundo, que de pronto es conocido como lo exterior, el *saeculum*, y que está frente a mí como un exilio poblado por cosas cualesquiera. Lo que ahora comenzaría es la larga marcha del alma a través de un «mundo exterior» –no comprendiendo nadie muy bien en qué se funda la razón de la partida de aquélla hacia lo extraño–, en una separación ontológica de lo no-propio y en la coagulación de la situación circundante, antes común, en un agregado de objetos expulsados lejos y trocados en indiferentes. En realidad, los actores de la gran *secesión* hacen todo lo posible para convertir al mundo en algo ajeno, pero siguen sin ser capaces de comprender cómo sus propias aportaciones cuidan de que en el panorama de la percepción sensorial se destaquen los «objetos» y de que, de la suma de esos objetos surja algo extraño llamado *mundo exterior*.[2] Dice Marco Aurelio: «Los objetos sensoriales están fuera de nosotros, encontrándose, por decirlo así, solos ante nuestra puerta».[3] En este esbozo de mala sensibilidad y seca objetividad a lo «exterior» no le quedaría, realmente, otro remedio que detenerse a la puerta del yo que se ha separado de él. Tendría aún valor como el polo opuesto a la *anachoresis*, a la *fuga saeculi*, al *contemptus mundi* (la «retirada», la «huida» y el «desprecio»

---

[1] Agustín, *De vera religione*, 39, 72.

[2] En mi proyecto de las *Esferas* (*Blasen, Mikrosphärologie*, de 1998, *Globen, Makrosphärologie*, de 1999, o *Schäume, Plurale Sphärologie*, Fráncfort, 2004), he desarrollado qué aspecto podría tener el contra-movimiento filosófico en relación con una época de objetivismo y de ilusión del mundo exterior.

[3] Marco Aurelio, *op. cit.*, Libro IX, 15.

del mundo); convirtiéndose, de todos modos, en objeto de investigaciones que lo disuelven y desencantan. En un estadio posterior, cuando el ideal de la retirada del mundo aparezca en segundo término, acaso sea «redescubierto» incluso como un área donde ejercer la asistencia, la misión y la conquista espiritual. Lo decisivo es que ese hacer indiferente a lo exterior, que se sigue de la diferenciación secesionista, libera en el individuo un inmenso superávit de autorreferencia. Incorporar este superávit al programa de sus ocupaciones constituiría el sentido de existir en la segregación ética. De hecho, una vez que el mundo exterior es separado y alejado de mí, sólo quedo yo, y me descubro a mí mismo como una especie de tarea infinita.

Nacimiento del individuo a partir del espíritu de recesión

Lo que discuto en estas reflexiones sirviéndome de la expresión *secesión* se basa, por consiguiente, en una acción interior a la que, a falta de una mejor designación, quiero caracterizar con el término *recesión*. Esto quiere decir, en primer lugar, la retirada del individuo de la forma de ser que está sumergida en la corriente de los asuntos del mundo, o bien –por tomar una vez más la imagen ya usada en varias ocasiones– la salida del río de la vida, a fin de encontrar un sitio en la orilla. Sólo mediante la autoinsularización recesiva surge todo ese complejo de modos de comportamiento que Foucault llamara, partiendo del término estoico *cura sui*, el «cuidado de sí mismo» (*souci de soi*). Éste únicamente se puede desarrollar si el objeto del cuidado, uno mismo, ya ha salido de la corriente situacional de la vida social y se ha establecido en una región *sui generis*. Donde se haya consumado esa retirada hacia sí mismo –rompiendo el ejercitante todos los puentes tras de sí, como hacen, por lo general, los monjes de cualquier color, o ubicándose en un incesante ir y venir entre el polo de sí mismo y el polo del mundo, como resulta característico para los sabios mundanos de tipo estoico– se consolida el surgimiento de un enclave en el ámbito de la existencia para el que utilizo, por seguir con la misma imagen, la expresión *subjetividad de orilla*.

Esta subjetividad lucha desde hace milenios, desde su precaria posición en la orilla del río del que se ha distanciado, por conseguir un lenguaje adecuado a su irritante autovivencia. Sus intentos de articulación oscilan entre dos polos opuestos: por un lado, el de la supercompensación de la espiritualidad he-

roica, donde el extrañamiento del mundo exterior debe ser impuesto mediante una alianza del propio interior con lo divino –como hace creer Heráclito en sus momentos triunfales y los indios de la época de los *Upanishads*–; por otro lado, el de la huida hacia la contrición, como si la imposibilidad de permanecer en la corriente de la vida sólo se pudiera explicar por una profunda culpa propia –senda seguida al principio por el antiguo judaísmo, antes de que el cristianismo la convirtiera en una verdadera avenida–. Cuando más se acerca a la verdad sobre su situación esta subjetividad recogida en sí misma es cuando plantea preguntas que quieren ahondar en la confusión que experimenta en el seno de un todo cristalizado en un complejo de hechos externos. Así es como pregunta Søren Kierkegaard, alias *Constantin Constantius*, en representación de una procesión de varios milenios de *sujetos de la orilla*:

> ¿Dónde estoy yo? ¿Qué significa, así pues, lo que llamamos *mundo*? ¿Qué significa esta palabra? ¿Quién me ha metido con enganos en el todo y ahora me deja plantado allí?[1]

El yo mismo en su enclave

El hombre, en la retirada hacia sí mismo, se forja una forma de subjetividad enclavada en su interior, donde está ocupado prioritaria y permanentemente consigo mismo y sus estados internos. Se transforma en una especie de pequeño Estado, para cuyo único habitante debe encontrarse la Constitución correcta. Nadie ha expresado con tanta claridad como Marco Aurelio ese imperativo de recesión, que nos conmina a la autogestión de nuestra propia vida:

> Piensa, finalmente, en retirarte hacia aquella pequeña región que eres tú mismo, y, sobre todo, no te disperses [...].[2]

Con ello queda especificado el origen de todos los imperativos que llaman a recogerse en sí mismo, sin los que la subjetividad no hubiera podido nunca adquirir, en el contexto de una alta cultura y al ser ella misma un producto de

[1] Søren Kierkegaard, *De Widerholung*, Düsseldorf, 1955, pág. 70 sig. (trad. cast.: *La repetición*, trad. de Demetrio Gutiérrez Rivero, Alianza, Madrid, 2009).

[2] Marco Aurelio, *op. cit.*, Libro IV, 3.

concentración, sus conocidas acuñaciones. Al mismo tiempo, está en la naturaleza de las cosas el que la *mikropólis* que yo soy tenga que salir adelante durante mucho tiempo con un gobierno de transición. Lo usual es que el único habitante de esta *pólis* se haya hecho cargo de ella en un estado ruinoso y casi de ingobernabilidad. La espiritualidad comienza con trabajos de desescombramiento, en un *failed state* interior, de un alma fracasada; no es casual que el joven Gautama, que se convertirá posteriormente en Buda, comenzara su camino de ascesis cuando su imagen juvenil del mundo quedó colapsada tras el encuentro con el sufrimiento del mundo. ¿O fue ese desmoronamiento una invención devota, y habría que buscar la raíz de la secesión de este ser que luego *despertará* en una revuelta ascética contra la idiosincrasia de la vida de la nobleza guerrera?[1]

A quien le merezca más crédito un testimonio contemporáneo que una antigua leyenda puede leer cómo Bernard Enginger (1923-2007) –un joven francés al borde del desmoronamiento nervioso, a quien habían quebrantado, moral y, físicamente, sus experiencias en un campo de concentración alemán– llegó, mediante el encuentro con Sri Aurobindo y la «madre» (Mira Richard), a una nueva serenidad espiritual y a la adquisición de su segundo nombre, Satprem. Quien haya emprendido la senda de la ejercitación filosófica, del *dharma* o de las *exercitationes spirituales* cristianas, no lo hace en plena posesión de su autodominio, sino a partir de la visión de una carencia, si bien, al mismo tiempo con la esperanza apoyada en modelos reales de poder un día adueñarse del arte del autogobierno (*enkráteia*). El título honorífico hindú *swami* (del sánscrito *svāmi*, «propio», «uno mismo», comparable con el *suus* latino), que en contextos profanos puede designar a un jefe, significa, en el plano espiritual, al que es «señor sobre sí mismo», al asceta que, por una vía de ejercitación, ha logrado un pleno control de las propias fuerzas.

EN EL MICROCLIMA DE LA VIDA DEL EJERCITANTE

La subjetividad enclavada de este modo se constituye así como algo provisorio, donde el cuidado de sí mismo asume el poder. La forma de vida ejercitante se asemeja a un protectorado interior con un gobierno provisional y un

[1] *Cf.* pág. 340, desde párrafo «Con este trasfondo...».

departamento de vigilancia introspectiva. Prácticamente, este *modus vivendi* sólo puede establecerse mediante un pacto ascético con un maestro, del que se supone que ha logrado ya la reforma ética.[1] Para mantener el enclave es imprescindible una continua vigilancia de las fronteras y el control diario de las infiltraciones que vienen del exterior. De hecho, la parte más difícil de la tarea del sujeto que se ha retirado hacia sí mismo consistiría en la interrupción de la corriente informativa que lo conecta con el entorno anterior. En esto hay que tener presente dos puntos vulnerables, de los que dimana una amenaza persistente: por un lado, las aberturas sensoriales, por otro, los vínculos lingüísticos con el mundo circundante. Sin el control estricto de esas dos zonas críticas, todo intento de una *vita contemplativa* está condenado de antemano al fracaso. En cuanto al tema de los contactos sensoriales, todos los sistemas contemplativos dejan más o menos ver cómo trabajan en la interrupción del *continuum* perceptivo; cierran, sobre todo, los canales visuales (por no hablar de los orales o táctiles) y prescriben al ejercitante una retirada sistemática de todos los frentes de los sentidos, hasta alcanzar un total desapego.

Aquí encontraría sitio la sentencia horaciana *nihil admirari*,[2] suponiendo que se den ya por sinónimos las expresiones vida y *exercitatio*. Séneca habla en una ocasión de que la visión de una ejecución tiene que ser para nosotros tan indiferente como la visión de un paisaje sin atractivos. A tales consejos para conseguir la *apathía* pueden añadirse imágenes como la de la «ciudadela interior» o la «estatua interior», mediante las cuales se les metía a los meditadores por los ojos, de una forma plástica, una serie de representaciones que apuntan a un autoperfeccionamiento. Sin cierta actitud *desalmada* no serían realizables actitudes espirituales como la *apathía*, el sosiego anímico o el desapego. La ética produciría, en el ámbito de una alta cultura, una inhumanidad artificial, para cuya compensación es ofrecida una actitud, igualmente artificial, de amistad hacia todo.[3]

Tendría aún mayor peso la liberación del sujeto de la corriente del lenguaje de la primera sociedad, porque con él permanecería encadenado a la domi-

---

[1] Más particularidades sobre ello en el capítulo 8, pág. 354-362, hasta el apartado «*Intermezzo*...».

[2] Horacio, *Epístolas*, I, 6, 1.

[3] Esto podría ser explicitado, sobre todo, en la evolución del budismo y en la reconversión del ideal del *arhat* [en el budismo, *arhat* es alguien que ha conseguido la comprensión profunda de la verdadera naturaleza de la existencia, alcanzando el nirvana y no volviendo a nacer de nuevo] del Hinayana en el ideal *bodhisattva* [los *bodhisattvas* se quedan en el ciclo de renacimientos para trabajar por el bien de otros] del Mahayana.

nación foránea de las representaciones cotidianas de un modo más profundo que con las aberturas sensoriales. De ahí que todas las comunidades dedicadas a ejercitarse desarrollen microclimas ventilados con todo un conjunto de símbolos, donde los ascetas, los meditadores, los pensadores escuchan y aprenden a decir algo básicamente distinto de lo que se podría oír en la plaza de la aldea, en el foro o en la familia. Esto no significa que, a consecuencia de esa *retirada* del sujeto, tenga que desarrollarse siempre un lenguaje secreto, aunque no falten vestigios de ello en muchas subculturas espirituales.[1] Incluso cuando los maestros espirituales usan, con la sencillez del iluminado, el lenguaje del pueblo –como se encomia en Buda o en Jesús–, es inconfundible la tendencia a la formación de círculos lingüísticos cerrados.

Rechazo del cuidado de sí mismo: un fatalismo consecuente

El sujeto *recesivo* sólo podrá desarrollar una «Constitución» vivible cumpliendo dos condiciones: por un lado, ha de estar empapado del convencimiento de que la secesión ética puede abrir, de hecho, una zona de exitosas actividades del cuidado de sí mismo, por otro, tiene que encontrar el modo de permanecer, mientras esté de camino, en diálogo consigo mismo y de autosoportarse en esa fase provisional. Que el primer presupuesto no es, en absoluto, algo obvio –aunque constituya, desde hace mucho, en los círculos de los ejercitantes una especie de *common sense*– lo pone de manifiesto la historia de los sistemas de pensamiento fatalistas. Para sus adeptos, si bien no se excluye del todo una segregación espiritual respecto a la vida del pueblo –hasta los fatalistas pueden ser ascetas–, una retirada efectiva sería, según ellos, algo imposible. Les parece ilusoria la división del mundo en cosas que dependen de nosotros y en cosas que no dependen de nosotros: para un fatalismo consecuente, todo es absolutamente independiente de nosotros, incluso el propio existir, que significaría un estar derribado por el destino. Todo esfuerzo humano por soltarse y liberarse estaría condenado a ser inefectivo. Por mucho que pueda tildarse a esta posición de terca y sombría, no deja de tener consecuencias impresionantes.[2]

[1] Sobre el «lenguaje misterioso» o el «lenguaje intencional» en el tantrismo, *cf.* Mircea Eliade, *Yoga. Unsterblichkeit und Freiheit*, *op. cit.*, pág. 258 sig.

[2] Johann Gottlieb Fichte nos ha presentado, simulándola a la perfección, la posición determinista-fatalista en la primera parte de su escrito sobre el *destino del hombre*, de 1800, para evocar así la desesperación que empujaría hacia el idealismo *práctico*.

No es, por cierto, únicamente una casualidad que el maestro más fuerte de una doctrina rigurosamente determinista y fatalista, la llamada filosofía *niyati*, fuera en suelo indio precisamente aquel Maskarin Gosala que indujo a su contemporáneo Gautama Buda a la única polémica sensiblemente iracunda que se conozca de toda su vida. Buda reconoció en las doctrinas de su rival la provocación más peligrosa de su propia predicación, construida sobre el poder salvador del esfuerzo propio, y calificó el determinismo de la doctrina *niyati* como un delito espiritual, que arrastraba a sus adeptos hacia la perdición. Sobre la base del planteamiento de Gosala, la escisión del mundo y la autoexclusión del sujeto *recesivo* serían algo imposible, ya que según él ninguna criatura, como tampoco el hombre que busca la salvación, puede tener una voluntad original:

> Todos los seres, todos los individuos [...], todas las cosas vivas carecen de voluntad, de fuerza, de energía. Se desarrollan, exclusivamente, por la acción del destino [...].[1]

Quien busque una prueba de que también la doctrina budista –en esto análoga a la estoica– se basa en una ontológica «reforma de territorios» que separa de todo el resto lo realizable por mí, aquí la tiene a mano, en esa referencia a la polémica de Buda con la doctrina de Gosala. Según ésta, todos los seres fracasan automáticamente en todos los estadios de la evolución; a través de las 84.000 encarnaciones necesarias, e incluso, según otras exposiciones, otros tantos ciclos cósmicos o *mahakalpas*. Cada forma de vida y cada grado de existencia evidenciarían hasta qué punto ha prosperado en ellas ese proceso de reencarnaciones, de ahí que la ascesis podría ser, en el mejor de los casos, la consecuencia de un desarrollo, pero nunca su fundamento. Esto Buda no lo podía aceptar. Al atacar la unificación, por parte de Gosala, entre el ser y el tiempo, o bien entre la facticidad y el destino, se aseguraba un margen de maniobra para su propia doctrina –y, con ello, para la aceleración de la liberación–, construida, efectivamente, sobre la adquisición de un saber liberador. Sólo así podía él anunciar la aniquilación del bloque ontológico mediante el conocimiento. No necesitamos decir que, con su insistencia en la posibilidad de una liberación más rápida, Buda se enfrentaba a las necesidades espirituales de su época. Desde entonces, el tiempo del esfuerzo interior debía aventa-

[1] Según Mircea Eliade, *op. cit.*, pág. 198.

jar al lento tiempo del mundo. Allí donde empiece una cultura superior aparecerían en primer término seres humanos que quieren oír que son capaces de hacer algo distinto a esperar a ver lo que pasa. Buscarían probarse que ellos se mueven a sí mismos y que no son solamente arrastrados por el desplazamiento de las cosas, como los trozos de roca en el deslizamiento imperceptible del glaciar.[1]

Esa doctrina de un riguroso determinismo tiene que haber satisfecho a sus adeptos, ya que fue transmitida, en el movimiento de los ascetas ajivika, a lo largo de casi dos milenios, antes de extinguirse en el siglo XIV. Nos podemos figurar qué es lo que la hacía tan atractiva. En todas las culturas hay individuos que sienten una sorda satisfacción cuando se les demuestra que ellos no pueden hacer nada, sino únicamente aceptar lo que hay y mirar cómo van las cosas. La ascesis de los compañeros de Gosala consistía en mantener durante toda la vida su lucha contra todo impulso de querer y poder. Puede que les haya ayudado en ello el común rechazo indio a los fantasmas del yo. Nos enteramos, no sin admiración, de que la antigua India fue el lugar donde celebraron su entrada en escena los primeros positivistas.

TÉCNICAS DE SOLEDAD: ¡HABLA CONTIGO MISMO!

También el segundo de los presupuestos mencionados para la existencia en una subjetivización recesiva, el control del lenguaje, tiene que ser gestionado de un modo estricto y reconfirmado a cada paso, ya que el adepto sólo mantiene sus esfuerzos en el camino del autogobierno si le afluyen constantemente informaciones estabilizantes procedentes del cerrado círculo lingüístico del saber salvador. Este requisito es cumplido mediante el establecimiento de una *praxis* de autodiálogo regulada de forma metódica. Por lo demás, aquí es fácilmente demostrable que –y el porqué– la vida de los ejercitantes depende, en gran medida, al contrario de lo que sugieren los socorridos clichés de la cualidad mística o suprarracional de los acontecimientos espirituales, de fenómenos retóricos transferidos hacia su interior y que la vida espiritual en cuanto

[1] En este aspecto, Buda va «a la par» con la sofística griega, a la que, por la dirección de su impacto, hay que ver sobre todo como un programa de capacitación del hombre. El comportamiento peor, para ella, sería el dejar-se-ir, hundido en la impotencia y la debilidad (*amekhanía*), considerando al fatalismo como un atentado contra la *areté*, la disposición a la autoayuda.

tal sucumbe al estancarse esas funciones *endo-retóricas,* salvo raros estados de trance, como el *samadhi.* La así llamada mística sería, en su mayor parte, una *práxis endo-retórica*, donde a los raros momentos en que no se habla les incumbe la tarea de entusiasmarse con discursos sin fin sobre las maravillas de lo no-debatible.

Del universo de las prácticas *endo-retóricas* –a las cuales se agregan, en el sistema de prácticas teístas, las oraciones, las recitaciones rituales, las monologías (letanías de una palabra) y las evocaciones mágicas, que aquí no vienen al caso–, quisiera resaltar tres tipos, sin los cuales es inimaginable la existencia de portadores de tales prácticas estabilizados en la *recesión.* A todas estas formas de hablar se ha de aplicar el concepto acuñado por Thomas Macho de «técnicas de la soledad», con el que se designan comportamientos gracias a los cuales los hombres aprenden a hacerse compañía a sí mismos en su retiro.[1] Con su ayuda, el aislado en su retirada logra vivir su autoexclusión respecto al mundo –como muestra la historia de los eremitas y de otros que se han retirado de la sociedad– no como un destierro, estructurando más bien su *anakhorésis* como un modo salutífero de concentrarse en aquello que ahora se llama lo esencial. El rasgo fundamental del procedimiento técnico de la soledad consistiría, como indica Macho, en un «autodesdoblamiento» del contemplador. Un autodesdoblamiento así suministraría una estratagema imprescindible para todos los ejercitantes que se encuentren a mitad de camino: les revela un método para estar, tras su retirada del mundo, en buena compañía, en mejor compañía, en cualquier caso, que la que tendría a su disposición este ser que se ha retraído si permaneciera a solas consigo mismo, sin desdoblarse.

El autodesdoblamiento sólo tiene sentido si de él no surgen dos mitades simétricas, en cuyo caso el contemplador se toparía con su gemelo univitelino, que, como un espejo superfluo, le metería una vez más por los ojos su estado de confusión. Los ejercitantes con éxito trabajarían, sin excepción, con un autodesdoblamiento asimétrico, donde se les asocia su otro interior como el *partner* superior, comparable a un genio o a un ángel que se mantiene cerca de su protegido como un monitor espiritual y le transmite la certeza de que con-

---

[1] Thomas Macho, «*Mit sich allein. Einsamkeit als Kulturtechnik*», en Aleida y Jan Assmann (editores), *Einsamkeit. Archäologie der literarischen Kommunikation*, VI, Múnich, 2000, págs. 27-44. Macho ha desarrollado sus tesis sobre la soledad como una técnica de ruptura apoyada en unos medios de comunicación específicos y como un modo de configuración de un espacio social, o antisocial, en una lección académica que armó no poco revuelo en el semestre de invierno de 1995-1996 en la Humboldt-Universität de Berlín.

tinuamente se le está viendo, examinando y juzgando con rigor, pero que en caso de crisis también se le apoya. Mientras que el depresivo habitual se hunde en el abismo de su insignificancia, el eremita que se haya organizado bien puede sacar provecho del privilegio de su excepcionalidad, ya que su noble espectador –Séneca lo llama ocasionalmente su *custos*– le procura permanentemente la sensación de estar en buena compañía, es más, en la mejor compañía, si bien sometido también a un severo examen. En la regla benedictina se les recuerda a los hermanos que el monje tiene que saberse observado (*respici*) en todo momento desde el cielo por su Dios, y que ha de pensar que cada una de sus acciones es percibida desde un punto de observación divino (*ab aspectu divinitatis videri*), mientras que los ángeles pasan continuamente información (*renuntiari*) sobre él a las altas esferas.[1]

Así se hace plausible el modo como la subjetividad retirada puede desarrollarse hasta convertirse en un foro de conversaciones intensivas entre uno mismo y su otro íntimo. Dado que su gran otro únicamente llega a una presencia más clara retirándose de los diversos temas cotidianos –un procedimiento del que en el siglo XX sacaron también provecho el psicoanálisis y otras técnicas terapéuticas similares–, el apartado del mundo gana en pregnancia psíquica al autoaislarse en su monotemática. Experimentaría gracias a su *otro* interior quién debe ser él mismo; y del autoexamen diario sacaría cómo va. Se ha de admitir, ciertamente, que en esta disposición, hasta que no ocurra nada nuevo, él sigue siendo un sujeto escindido; como solitario vive, si no precisamente *coram Deo*, sí bajo la mirada del maestro o del ángel, a los que teme decepcionar. En este estadio del cuidado de sí mismo no se puede hablar en absoluto del hacerse uno con ese gran otro de sí mismo, o de la superación de la dualidad entre el yo real y el ideal, como se enseña en el neoplatonismo y en las escuelas Indias de la no-dualidad.

Endo-retórica y ejercicios de asco

Son, esencialmente, tres las modalidades de discurso mantenidas en el foro interno por el sujeto retirado en sus ejercicios *psicogimnásticos*: primero, los discursos de separación, dedicados a la consolidación de esa actitud recesiva;

[1] *Regula Benedicti*, VII, 13 y VII, 28.

segundo, los discursos de entrenamiento, donde el ejercitante se preocupa de mejorar su situación inmunológica espiritual, y, tercero, los discursos visionarios, gracias a los cuales el contemplador orienta su mirada hacia el todo y a las alturas, volviéndolos luego, desde la altura imaginada, de nuevo hacia la hondonada.

El primer tipo de discursos es especialmente importante para la estabilización de la retirada, ya que combaten la tendencia de los ejercitantes a recaer en formas de vivencia propias de los hijos del mundo. Es obvio que la posición del cuidado exclusivo de sí mismo es, desde un punto de vista existencial, mucho más improbable y, por ello, más necesitada de atenciones, que la actitud vital practicada anteriormente, con un pluralismo participativo natural, en donde los individuos podían descargarse en la situación de deriva del grupo, la curiosidad colectiva y la dispersión mediocre. Como es sabido, Heidegger, adhiriéndose al ejemplo kierkegaardiano de insulto filosófico del *público*,[1] ha descrito el *modus essendi* de esta *autoforma* en el análisis del *uno* de *Ser y tiempo*: cada uno es el otro y ninguno es él mismo. Y emprendió la búsqueda de una vía de *autenticidad*, que ya no llevaría a un enclave propio a través de una retirada, sino yendo a una, de forma renovada, con un «acontecimiento» histórico elevado a la categoría de una llamada del ser. No obstante, tan pronto como aparezca el llamamiento a retirarse hacia sí mismo nada se ha de combatir con tanta pasión como la tendencia, que emerge una y otra vez, a encontrar atractiva, como un narcótico comunitario, la vida corriente y sus pequeñas escapadas. Con todo, quien después de salir de ella sueñe de nuevo con las delicias de la vida corriente estaría espiritualmente perdido. El precio que hay que pagar por una vida sujeta a una elevada tensión de verticalidad sería la necesidad de sacrificar, por la retirada exacerbada del yo, la verdad primitiva de la existencia en situaciones de normalidad, la incrustación participativa en las relaciones naturales y humanas (como lo explicita, con extensas descripciones, el posmetafisico análisis *esferológico*). Ahora se exigiría la desnaturalización de la normalidad y la conversión de lo improbable en una segunda naturaleza.

Lo que ayudaría contra los arrebatos de nostalgia de la normalidad perdida serían los ejercicios *endo-retóricos* de asco. Éstos resultarían eficientes porque combaten de raíz la tentación que a veces se siente de encontrar hermoso el mundo exterior que se ha dejado atrás. Así, Marco Aurelio anota:

---

[1] Søren Kierkegaard, *Eine literarische Anzeige* (de 1846), Gütersloh, 2002.

> ¿Qué es lo que ves al bañarte? Aceite, sudor, suciedad, agua glutinosa, sólo cosas repelentes. Pues de esta especie es cada parte de la vida y todo lo ofrecido en ella.[1]

Esto muestra, de un modo muy sugestivo, cómo en la génesis de lo que es lo exterior entrarían también mecanismos de distanciamiento de orden ético y afectivo. El análisis del desencanto y de la desilusión viene a ayudar a la repulsa sensorial de lo exterior:

> ¡Mira, pues, lo humano de cualquier tiempo, tomado en su conjunto, como algo pasajero y sin valor! Lo que ayer estaba aún germinando mañana mismo será ya carne embalsamada o un montón de ceniza.[2]

En este contexto encontrarían su lugar moral las antiguas teorías del átomo, al enseñar que toda la vida fenoménica se basa en composiciones momentáneas de partículas. Frente a la *vanitas* del torbellino de partículas sólo el alma espiritual podría presentarse como duradera. Es innecesario indicar cuánto puede deber el budismo al uso de la teoría atómica y, más en general, a la analítica de lo compuesto, y con qué vehemencia operan en él los motivos, obligados, de repulsa y desencanto. Hasta la doctrina, tan característica, para él, del *anatman* (no-yo) tendría un sentido más aversivo que teorético: convence a sus adeptos de que entiendan que, incluso si hubiera algo así como la mismidad del yo y el alma, éstos se contarían entre las magnitudes disolubles, cosa que nos debiera quitar de antemano todo gusto por ello.

La contemplación de las metamorfosis orgánicas hace el resto:

> Represéntate todo ser sensorial que contemples como sumido ya en la disolución, en la transmutación, o, por decirlo así, en la putrefacción y descomposición; piensa que cada cosa sólo ha nacido para morir.[3]

En este contexto se hace comprensible la gran aportación de Ovidio: la salvación poética de los fenómenos de la metamorfosis. Fue un blasón de la poesía proteger el espacio de la normalidad de la devastación de un análisis del desencanto llevado demasiado lejos. Junto a esto, encontramos gran abundancia

[1] Marco Aurelio, *Meditaciones, op. cit.*, Libro VIII, 24.
[2] *Ibid.*, IV, 48.
[3] *Ibid.*, X, 18.

de autoexhortaciones cuya finalidad es imposibilitar, mediante continuos ejercicios de separación y desafección, toda dependencia afectiva de lo no estrictamente *propio*; recordemos de nuevo la recomendación que da Epicteto a los padres de no besar nunca a su hijo sin pensar que podrían perderlo ya al día siguiente. Tales sentencias de autoamonestación y autoadiestramiento las debe tener «a mano» día y noche el ejercitante como un botiquín espiritual de primeros auxilios; en la terminología de la escuela eso que, mentalmente, se tiene a mano, se llamaba un *prokheíron*, un «manual», y quien en nuestros días siga aún hablando de que tiene a mano, para ayudarse, esto o lo otro, cita desde la lejanía los usos de una cultura de la ejercitación desaparecida.

Los sistemas de ejercitación del hinduismo, del budismo, del cristianismo, del islam, etcétera, ofrecen, en abundancia, giros *endo*-retóricos de una tendencia comparable. Todos conocemos imágenes de los *sadhus* indios, que meditan junto a las hogueras de los lugares de cremación de cadáveres (*shmashâna*). Para los tristemente célebres *aghori*, que se sumen en la contemplación sentados sobre los propios cadáveres, el cementerio simbolizaría la «totalidad de la vida fenoménica, alimentada por la conciencia del yo».[1] Los extremistas adoradores de Shiva insisten en comer y beber en calaveras de brahmanes, dando ruidosamente testimonio de ello. Es fácil de imaginar lo que se dicen a sí mismos, en sus diálogos interiores, en el campo de los muertos: «Tienes que salir de todo esto». Los educados en el catolicismo recuerdan los ejercicios ignacianos, una forma única de persuadir al meditador, mediante una articulación estrictamente retórica, a que tome parte en la Pasión de Cristo y se retire de la frivolidad de lo mundano. Del lado protestante, sobre todo en el puritanismo, el día del creyente está organizado en torno a una serie de amonestaciones que le hagan retroceder ante las tentaciones mundanas. Todos conocemos las sombrías procesiones del chiísmo iraní, en las que hombres adultos marchan por las calles de las ciudades quejumbrosos y ensangrentados, golpeándose la cabeza, entre monótonos monólogos de agonizantes, con un ancho cuchillo, para recordar el martirio de Hussein.

Estaría de más aquí el traer ejemplos detallados tanto de las prácticas de inmunización y desencanto como de los discursos sobre la visión del mundo dirigidos al propio intelecto. Ambas cosas guardan una estrecha conexión, ya que

[1] Mircea Eliade, *op. cit.*, pág. 304.

la aspiración a una autocerteza transvital, que vaya más allá de la muerte, apunta directamente al establecimiento de un sistema inmunitario del más alto grado simbólico. En las doctrinas estoicas éste tendría que ver con el universo: disolverse en él sería la integración suprema, incluso si viene acompañada de la desintegración del conglomerado de átomos que yo siento provisionalmente como mi cuerpo. En cambio, en el cristianismo la muerte es entendida como un tránsito de la vida presente a la vida eterna. En los círculos dominados por el pensamiento del *karma*, la última inmunidad se alcanzaría con la parada de ese ímpetu de causalidades puesto en movimiento por la culpa, por lo que únicamente una vida que haya cesado totalmente de producir sufrimiento no podría ser ya atrapada por las repercusiones de lo engendrado. En este sentido, el *nirvana* designa, más que un lugar, un estado, donde cesaría toda laceración y todo ensuciamiento por los impactos de la existencia.

Para poder mantener la plausibilidad existencial de ideas como disolución, tránsito y detención definitiva, los ejercitantes han de tener presente continuamente su caducidad y adelantar *endo-retóricamente* su superación en una absoluta inmunidad, conforme a las convenciones del círculo cultural de cada cual. Hablan consigo mismos desde la posición de maestros consumados que se dirigen a este discípulo como si fuera el único. La subjetividad *recesiva* toma siempre sus lecciones particulares en el universo, en Dios, en el *nirvana*. Esas tres cosas absolutas serían malos maestros si no infundieran en sus discípulos la valentía suficiente para ver lo imposible como algo al alcance de la mano; pero también lo serían si, a veces, no los amenazaran con suspender la enseñanza, en el caso de que ellos no muestren en un futuro cercano rendimientos netamente mejores.

De este modo, la vida de los ejercitantes constituiría un *continuum* de actos de autopersuasión. Sin éstos, no podrá pasar absolutamente nada en los ejercitantes, ni siquiera en aquellos que se hayan adscrito a un modo de ejercitación preponderantemente *averbal*, como es el caso en la mayoría de los sistemas de escuela asiáticos. Muchas doctrinas subrayan sin cesar la enorme diferencia entre los estados accionados interiormente y el plano del entendimiento y de sus puntos de apoyo lingüísticos. No obstante, el culto a los estados no verbalizables apunta a la producción de una corriente inagotable de discursos sobre los grados y los matices de la ascensión. Todos los ejercicios, sean de yoga, atléticos, filosóficos o musicales, sólo pueden tener lugar si son producidos por procesos *endo-retóricos* donde desempeñen un papel decisivo actos de autoexhortación, autoexamen o autoevaluación bajo los criterios de la tradición de

la escuela respectiva y bajo la continua referencia a los maestros que hayan llegado a la meta. Si fuera de otra manera, la subjetividad desmarcada en su retirada recaería, a la mayor brevedad, en su situación de partida, confundiéndose de nuevo con las circunstancias no cultivadas.

La testigo interior

Entre las particularidades de la subjetividad así enclavada se cuenta, como ya se ha observado, la técnica del autodesdoblamiento, a consecuencia del cual la *anakhorésis* se convierte en un caso-límite del arte, vuelto hacia el interior, de darse compañía a sí mismo. Sin embargo, un autoanálisis profundizado del sujeto retirado muestra que no puede permanecer en ese estado de desdoblamiento del ejercitante en el yo observado y en su gran otro que lo observa. La relación diádica entre el alma aislada en su recesión y su compañero interior se revelaría, a su vez, como una figura con un fondo de conciencia anónima, que produce una distensión de los dos polos. Al diálogo entre el yo que se somete a la ejercitación y su mentor, que la supervisa, se ha de añadir la *testigo* interior que como tercera instancia asiste siempre al intercambio de ambos. Con el descubrimiento de la estructura triádica del espacio mental comienza, simultáneamente, la integración o transfusión del gran otro del yo en el yo. El otro del yo estaría para siempre frente al polo del yo de la díada como algo inalcanzable si no hubiera un tercero para tender un puente entre ambos, a saber, aquella conciencia-testigo en forma de campo, repartida desde el principio, de un modo neutral, entre los polos de la díada interna.

Por su continua ejercitación bajo la mirada de su gran otro, el yo patológico del comienzo *anacorético*, que al principio sólo puede ser una contrariedad, una fuente de sufrimiento y un objeto cuasi-exterior, adquiere una creciente participación en la presencia de dicha *testigo*. Ésta es la que se ve fortalecida en los ejercicios meditativos de los adeptos. Los efectos *autoplásticos* del ejercitarse cuidan de que la conciencia-testigo se grabe cada vez más profundamente en la memoria del cuerpo del contemplador. A medida que el yo inicial se libera más y más de sus rasgos patológicos y –lo que es lo mismo– se descosifica, o desobjetiviza, atrae hacia su lado la presencia incondicional de la *testigo*. De manera que con el tiempo podrá desechar, a su vez, el hábito patológico del ser-visto-por-su-gran-otro. En sujetos avanzados se llega en esto hasta un punto en que puede parecer que en ellos ha muerto su primer yo y que ha sido sustituido por un yo más suprapersonal y propio.

En todo caso, lo cierto es que solamente el fortalecimiento de la conciencia-testigo conduce a la integración del meditador e impide su regresión hacia el estado de posesión por parte de aquel gran otro del yo. La historia del fanatismo revela que tales regresiones están en el orden del día de las «religiones». El fanatismo provocaría la implosión del campo triádico, donde el yo patológico excluye a la *testigo* apropiándose directamente de la posición de su gran otro, para actuar en su nombre. A la luz de este diagnóstico se hace evidente con qué derecho se puede afirmar aquí que la «religión» no es en principio, la mayoría de las veces, otra cosa que un sistema de prácticas mentales malinterpretado y además, con frecuencia, psicodinámicamente descarrilado, tomando como base una ascética a mitad de precio, donde los errores de principiante y las características de la subjetividad patológica se han visto elevados a la categoría de esencia de la *causa.* Naturalmente, los amenazados por tales fanatismos son, de un modo especial, los dos monoteísmos expansionistas, cuando –y porque– no expresan de forma adecuada, ante sus adeptos, su cualidad de sistemas de ejercitación. Con frecuencia, se presentan a sí mismos, en su superficie didáctica, como entidades puramente confesionales, abriéndole con ello las puertas de par en par al error patógeno. Y entonces la deserción respecto a la fracasada educación del yo le lleva a éste directamente a un estado de posesión por parte de su gran otro. Siempre que se ve actuar al populismo monoteísta es una señal de que un sistema de prácticas mentales ha silenciado una vez más lo que objetivamente es: ha vuelto a venderse como «religión» lo que sería un programa de entrenamiento. No debemos entonces extrañarnos de que la agitación gane en protagonismo a la introversión. Es más, nos podemos preguntar si el efecto moderno que llamamos «religión» no surgirá cuando un programa de prácticas éticas es usado para otros fines, que tienen que ver con la formación de la identidad colectiva; de este modo, la ejercitación espiritual se convierte, de la ambiciosa forma de retirada que era, en una forma de posesividad barata a la que se llama una *confesión.* Una «fe» así sería un *hooliganismo* en nombre de Dios.

Inquisición contra el yo

En el mismo contexto se puede explicitar una característica común de todos los sistemas de prácticas desarrolladas desde la posición de una subjetivación retirada hacia sí misma; estoy pensando en la patética advertencia, presenta-

da por doquier a los ejercitantes, de que no se dejen seducir por un yo sobrevalorado. Se podría hablar directamente de una inquisición de alcance planetario, común tanto a los monoteísmos mediterráneos o del próximo Oriente como a los sistemas de la India y del Este asiático. Desde que hicieron su aparición las acrobacias existenciales cuya meta son las alturas, se trata de conjurar el peligro de que el ser humano quede adherido a su *ego* –o, como también se dice, a su pequeño yo– y, con ello, no acierte a encontrar su verdadero sitio en las jerarquías cósmicas y en las correlaciones sociales. Esa exorcización espiritual y universal contra el *ego* no deja de ser algo curioso, ya que parte de los mismos movimientos que han puesto de relieve el fenómeno del *ego* en cuanto tal. Si se ha dado algo así como un yo que se pone a sí mismo como medida de todas las cosas no cabe duda de que esto ha ocurrido, en primer lugar y sobre todo, en el ámbito de los procedimientos *egotécnicos* aquí descritos, y sólo en un segundo plano en el lado de los hombres mundanos, caídos en el remolino de los juegos de poder y de prestigio.

El tan citado *ego* sería él mismo la sombra del enclave del sujeto que se retira, sombra que aparece de forma plausible en el campo de visión porque conforme a la reforma ontológica del territorio es el yo mismo recortado el que llama la atención. Tan pronto como el sujeto aislado en su retirada se gira, repara en su propia sombra, que cae, como es fácil de entender, sobre el «resto del mundo». Una vez advertido esto, no se hará esperar que el individuo se reproche a sí mismo proyectar una sombra tan monstruosa. Tan pronto como los sacerdotes o los maestros se adueñan de esta observación el reproche es extendido a todos los mortales, incluso a la mayoría de pobres diablos a quienes ni se les ocurre pensar que tienen un yo.

Por lo que respecta a la vanidad habitual de los mortales, que tanto llama la atención entre los espirituales, no sería normalmente indicio alguno de una relación sobrevalorada con el yo, sino que apunta, más bien, al estado de posesión de los individuos por parte de ídolos de la colectividad y a sus esfuerzos, más o menos ingenuos, de equipararse a ellos. El «egoísmo» que salta a la vista en los hombres mundanos revela en realidad una subyugación de la psique por parte de una fantasmagoría del otro; de ahí que la mayoría de las veces revista la forma incomprendida de un altruismo invasivo o un deseo de brillo de poseso a los ojos de los padres o de los más viejos de la tribu.

En cambio, los programas de egoísmo realmente arriesgados se ocultan tras los sistemas de prácticas en cuanto tales construidos en ese enclave del sujeto apartado, hasta llegar a los sistemas del «idealismo subjetivo». No es de extra-

ñar que aquéllos no pudieran prosperar en sus primeros milenios más que bajo la protección del orden estamental arcaico, como ocurre, de la forma más notoria, en la antigua India, donde la tendencia a la huida de las coacciones sociales cobró, ya desde muy pronto, dimensiones epidémicas, y sólo pudo sosegarse mediante la integración de esa salida espiritual en el currículo vital normal, como si se tratase, por decirlo así, de los *jubilados* del mismo: de este modo, el *curriculum vitae* del brahmán preveía que el padre o la madre de la casa, una vez cumplidos sus deberes como alumnos y padres, se propusieran en la tercera fase de su vida «marchar al bosque» (*vanaprastha*), para llevar, en un buen final, la vida de un vagabundo mendicante (*bhikshu*).

En épocas cristianas, las evasiones de la subjetividad recesiva tuvieron que ser compensadas mediante fuertes contrapesos comunitarios, especialmente los obligados ejercicios de humildad, cuya paradoja basal –conducir mediante la humillación a la cumbre– es bien conocida. Para la estabilización interna de los egoísmos espirituales fue por tanto imprescindible el que, desde el principio, los programas de egoísmo negasen ser tales con total resolución e incluso con fanatismo. El fenómeno de la mendicidad –que tanto en Oriente como en Occidente se convirtió en algo característico de las formas de vida de personas antisociales o «sin techo»– puede descifrarse como un síntoma de esta negación. En ese compromiso histórico entre la retirada respecto al mundo humano y la participación en sus *excedentes* habrían encontrado los ejercitantes radicales la manera de autopersuadirse de que su forma de destacar era, en realidad, el modo de vida más humilde de todos.

De una manera completamente consecuente, con la segregación del territorio interior respecto al *continuum* de lo existente se introduce un patético programa de compensación contra el egoísmo tanto espiritual como profano, sin el cual la secesión ética llevada a cabo no habría sido, ni para sí misma ni en el aspecto social, creíble o, al menos, tolerable. En una palabra, que apenas el sujeto retirado se autosegrega con éxito y es elevado a su singular posición ontológica se ve sometido a una infatigable propaganda de humillación y despersonalización. Al hacerlo, ya no debe presentarse bajo la forma, que se ha vuelto problemática, de lo exterior aquello ante lo cual el sujeto debe humillarse, sea esto Dios, el universo, el todo, la «Mónada de la vida universal» [*Jiva*] o la Nada. La grandeza que exige humildad ahora sólo puede surgir del lado del yo mismo, como un Dios del interior, un cosmos del interior o una no-mismidad interior.

De ahí los dos grados típicos de la subjetividad en el ámbito de una alta cultura, desprendiéndose un yo grande, verdadero y real, del cotidiano e ilusorio

yo pequeño, «perdiéndose» éste, naturalmente, en el primero. Si lo que lleva el título de *mundo exterior* desempeña aún un papel, éste sería el de alegoría del poder de la omnipotente «Mónada de la vida», el de fuente de metáforas de fuerza trascendentes y el de *partner* de *sparring* [«pugilismo»] para el alma que quiera hacer un test de hasta qué punto todo lo mundano la deja ya fría (así es como a no pocos monjes les gustaba alardear de poder yacer toda una noche junto a una joven sin caer en la tentación). Una vez que la psique ha respondido al imperativo de cambiar su vida poniéndose en camino hacia el retiro en sí misma oye el mandato corrector de volver a cambiar el cambio. Por eso, los éxitos obtenidos en el empeño por conseguir la santidad no deben penetrar demasiado profundamente en la conciencia de los santos; de lo contrario, perderían su carácter de modelos para otros. La paradoja de esta posición es sistemáticamente oscurecida: el propio santo no debe saber qué es lo que pasa con él, aunque sea el primero que tendría que saberlo. La santidad sólo parece alcanzable al precio de la trivialidad psíquica, ya que no es compatible con una individualidad que la refleje, un rasgo que, como puede tomarse de una indicación de Luhmann, el santo comparte con el héroe de la novela moderna.[1]

REHABILITAR EL EGOÍSMO

Concluyo estas reflexiones sobre la formación originaria del espacio de prácticas por parte de los movimientos secesionistas y la retirada del sujeto en su condición de sujeto ejercitante con un recuerdo de los esfuerzos que hizo Nietzsche por rehabilitar el egoísmo, denigrado desde hacía milenios. A tales esfuerzos contribuyeron, sobre todo, dos observaciones críticas que, en la historia de la inquisición contra el yo habían sido generalmente dejadas de lado: por un lado, el hecho de que para la mayoría de las personas la crítica del egoísmo apareció demasiado pronto, porque ellas aún no se habían visto confrontadas con la perplejidad de configurarse un yo que pudiese proyectar una sombra mala; por otro, incluso entre quienes habían sido llevados, retirándose hacia sí mismos, a configurar su propio *yo* esto no siempre era, en absoluto, merecedor de la humillación impuesta por los agentes de la inquisición contra el egoísmo.

[1] *Cf.* Niklas Luhmann, «*Die Autopoiesis des Bewusstseins*», en *Selbsthematisierung und Selbstzeugnis: Bekenntnis und Geständnis*, ed. por Alois Hahn y Volker Kapp, Fráncfort, 1987, pág. 64 sig.

Tal como ahora lo entendemos, esa inquisición no significaría otra cosa que una medida imprescindible para oscurecer la paradoja basal de que el santo no deba saber que él es un santo, o, por decirlo en términos técnicos, de que el religioso «virtuoso» al viejo estilo –por emplear la desacertada expresión de Schleiermacher– permanezca condenado a ocultarse a sí mismo esa cualidad. Acaso la mano derecha no tiene que saber lo que hace la izquierda, pero el cerebro, que sabía lo que hacía la mano izquierda, ha tenido siempre también una visión de las actividades de la mano derecha.

No obstante, los santos podían ser importunados por el demonio de su autorrelación sin que advirtiesen su presencia. Esto nos lo revela un pasaje de la segunda biografía (de 1246-1247) sobre S. Francisco de Asís de Tomás de Celano; según ese pasaje, tras una refriega entre los ciudadanos de Asís y Perugia, el joven, que aún no se había «convertido», habría predicho con tono exaltado ante su deprimido compañero de cárcel su propio futuro: él no se sentía deprimido, pues «llegará un momento en que todo el mundo me venerará como a un santo».[1] Para evitar testimonios parecidos sobre ensoñaciones de carrera espiritual, la única forma tolerable de pretender ser santo en vida era, dicho *en passant*, la reproducción de los estigmas de las heridas del Salvador, siguiendo el gran ejemplo de Francisco de Asís, al mostrar el *status* de santo al margen, en cierto modo, de la autoconciencia del candidato, como un hecho objetivo de la Pasión. La cuestión sobre la propia contribución del estigmatizado en la producción de esas marcas sagradas siguió siendo desde siempre un tema tabú en los círculos de devotos.[2]

---

[1] *Das Leben des heiligen Franziskus von Assisi. Beschrieben durch den Bruder Thomas von Celano*, Basilea, 1921, pág. 108 (trad. cast.: *Vida segunda de San Francisco*, trad. de Leonardo Celaya, Biblioteca de Autores Cristianos, 7ª ed., Madrid, 1998).

[2] Críticos del milagro de los estigmas han planteado, rompiendo el tabú, la pregunta de cómo las marcas de las heridas aparecieron, tanto en Francisco de Asís como en sus imitadores, en la palma de las manos y no como sería históricamente más correcto junto a los huesos del carpo, y responden: porque Francisco ha imitado, a su vez, a los crucifijos pintados o esculpidos de su época, en los cuales hacía ya muchísimo tiempo que lo convencional era la representación de los clavos hendidos en la palma. Con ello no queda contestada la pregunta de si las marcas de las heridas habían surgido por un engaño piadoso, a consecuencia de una automaceración, o bien se basaban en una acción *autoplástica*, fisiológicamente no explicable, del propio cuerpo del devoto. Partidario de la primera versión, en relación con Francisco de Asís, es Christoph Türcke, que considera a este santo como el más grande actor, o el más resuelto simulador, de la Edad Media. *Cf.* su artículo «*Askese und Performance. Franziskus als Regisseur und Hauptdarsteller seiner selbst*», en *Die Neue Rundschau*, IV (2000), pág. 35 sig.

De forma análoga, se decía que Ramakrishna, adorador de la Gran Madre, había recibido de ella la gracia de la menstruación.

Tan pronto como se entienda que el propio sujeto no es otra cosa que el portador de una serie de ejercicios –desde el punto de vista pasivo, un agregado de efectos de hábitos individualizados, y, desde el punto de vista activo, un centro de competencias, que toca todo el teclado de disposiciones que puedan convocarse–, podrá admitirse tranquilamente de nuevo, con Nietzsche, algo que durante milenios fue inexpresable: con frecuencia, el egoísmo no es más que el infame pseudónimo de las mejores posibilidades humanas. Lo que bajo la luz de la histeria de la *humilitas* aparece como una execrable y exacerbada relación del yo consigo mismo, no sería, la mayor parte de las veces, sino el precio natural que hay que pagar por la concentración en una prestación que resulta rara. ¿De qué otra manera va a conseguir y mantener su nivel el virtuoso si no es por la capacidad de evaluarse certeramente a sí mismo y la categoría de su arte? Sólo donde esa relación consigo mismo da en vacío se puede hablar de una práctica que ha descarrilado. En tales casos nos encontramos más con un error que con un pecado, más con una malformación que con una maldad. El querer ser malo por pura maldad, que tanto destacan los autores teológicos –incluyendo la expresión agustiniana, frecuentemente citada, de *incurvatio in seipsum*– es probablemente tan rara como la santidad perfecta. Donde se podría sospechar la existencia del egoísmo, para condenarlo con fugaces procedimientos que lo declaran malo, es posible encontrar, si lo miramos con más detenimiento, la matriz de las virtudes más destacadas. Si esto quedara patente habría llegado el momento de que explicasen quienes se humillan qué piensan de lo excelente.

7
PERFECTOS E IMPERFECTOS. DE CÓMO EL ESPÍRITU DE LA PERFECCIÓN ENREDA A LOS EJERCITANTES EN HISTORIAS

EN EL TIEMPO DE LA PERFECCIÓN

La reconfiguración del ser humano, en ámbitos de alta cultura, como portador de programas explícitos de ejercitación no genera únicamente la excentricidad de la relación del ser consigo mismo en singulares enclaves espirituales, sino que imprime también en los ejercitantes un sentido radicalmente modificado en relación con el tiempo y el futuro. De hecho, la aventura de las altas culturas consistiría en hacer que el tiempo existencial se desprenda del tiempo cósmico común. Solamente en un marco así se puede exhortar a los seres humanos a que pasen de los años planos del ser al dramatismo de un tiempo de proyectos. Una característica del tiempo existencial es la velocidad con que la existencia se desacopla de las sinergias de la marcha del mundo. Quien se encamina hacia una vida de ejercicios quiere ser más rápido que la totalidad de los seres, sea aspirando aún a la liberación «en esta vida» o incluso consiguiendo *in vita praesente* la ascensión a las «alturas celestes» (*exaltatio caelestis*). Cuando el propio Benito de Nursia, el maestro del monacato occidental, hablaba de una *rápida* elevación hacia Dios, esto no revelaba únicamente su impetuosidad personal, sino que se comportaba de una forma del todo adecuada a las reglas de la vida en una época de proyectos espirituales. Sus instrucciones sobre la vida bienaventurada no hacían otra cosa que sacar las consecuencias del *pronto* (*mox*)[1] apocalíptico y de la celeridad (*velociter*) apostólica.[2] Dado que la existencia segregada en su retiro significa un programa de anti-inercia, su empuje se adelantaría siempre a la evolución en general. Tener existencia y prisa (*festinare*) sería lo mismo, así como se corresponden la compulsión a apre-

[1] *Regula Benedicti*, 7, 67.
[2] *Ibid.*, 7, 5.

surarse y la voluntad de perfección.[1] En este punto Oriente, en apariencia tan paciente, converge con Occidente, manifiestamente tan desasosegado. Así como Buda aconseja a sus adeptos conducir su vida como si fuera la última, la doctrina cristiana, recapitulando la doctrina judía y el pensamiento del área mediterránea, inculca a sus adeptos la convicción de que esta vida es la única que ellos van a tener, siendo cada día una porción de la última posibilidad que se les concede.

He intentado mostrar en otro lugar cómo el anhelo de justicia y de obtención de una compensación por el sufrimiento llevó, en el primer milenio antes de la era cristiana, a la creación de una nueva especie de tensa estructura temporal, bajo el signo de la venganza aplazada.[2] Se tensa este arco del tiempo al generar el dolor surgido por una injusticia padecida una memoria tanto individual como cultural, que pone todo su empeño en infligir al autor de la injusticia un equivalente dolor de punición. Con ello aparece un tiempo existencializado, con una clara finalidad vengativa. Pero ya que no todo el que padece una injusticia puede conseguirse una satisfacción con sus propias manos, una gran parte de la energía de la venganza es traspasada hacia arriba y se ve regida por una economía de compensación del sufrimiento que parte de la divinidad. De ahí los planes de un tiempo del mundo moralizado puestos en circulación por el cristianismo o el hinduismo. En el primero de los sistemas, el tiempo del mundo quedaría reducido al período, relativamente corto, entre la creación y el amenazante Juicio Final, en el que las acciones injustas se vuelven hacia sus autores; en el segundo, la propia masa almacenada de injusticias impulsa el lento proceso *kármico,* que como un permanente juicio sumarísimo cuida de que en cada vida individual encuentre expresión el balance moral de sus hechos durante las anteriores encarnaciones. En ambos casos, los tiempos de la vida de las personas quedarían insertos, con cierta plausibilidad, en el proceso de un tiempo del mundo moralizado.

Quiero mostrar a continuación cómo esa derivación del tiempo existencial a partir de la tensión vengativa, o bien de la reivindicación –elevada hasta un nivel de transcendencia– de una compensación del sufrimiento padecido tie-

---

[1] Por ello, en la *Regula Benedicti*, 73, 2 y en la 73, 8 aparecen estos giros: «apresurarse a perfeccionar la vida monacal» y «apresurarse a marchar hacia la patria celeste» (*ad patriam caelestem festinare*).

[2] Peter Sloterdijk, *Zorn und Zeit. Politisch-psychologischer Versuch*, Fráncfort, 2006, pág. 80 sig. (trad. cast.: *Ira y tiempo: ensayo psicopolítico*, trad. de Miguel Ángel Vega y Elena Serrano, Siruela, Madrid, 2010).

ne que ser completada por una segunda derivación, procedente de la tensión de la ejercitación, o bien de la anticipación de la perfección. Esto sólo sería posible si en los procesos esenciales de la ejercitación se puede demostrar la presencia de una clara finalidad que ordena enérgicamente el tiempo de la vida del ejercitante. Tal condición es cumplida, de un modo inequívoco, por las clásicas formas de la vida del ejercitante. Así como el tiempo de la venganza se ve estructurado por la anticipación del momento cumplido donde el dolor alcanza a quien lo ha causado, el tiempo del ejercitarse se estructura mediante la anticipación imaginaria de la llegada del ejercitante a la lejana meta de su ejercicio, llámese a ésta virtuosidad, iluminación o equiparación al Bien supremo. A la forma del tiempo de la vida del ejercitante pertenecen, incondicionalmente, las fantasías de llegada, delineadas más o menos como un estado o como un objeto, sin las cuales ningún principiante podría emprender el camino y ninguno que haya progresado podría mantenerse en él. Si la estructura del tiempo de la vida bajo el signo de la venganza puede ser descrita como una forma de ser-para-la-venganza, el modo temporal de una vida basada en la ejercitación ha de ser designado como una forma de ser-para-el-fin, o, directamente, como una forma de ser-para-la-perfección. Para un «fin», en el sentido antiguo de la expresión, es característico el que sea ya visible desde lejos, de ahí el término griego *skopós*, que hace hincapié en la reconocibilidad de algo a bastante distancia desde un determinado «punto de mira». La ironía de los fines, de que con la cercanía se *desobjetivizan*, sólo les es explicado, por lo general, a los avanzados.

Conmoción por la finalidad

Es un distintivo de la estructura de una vida de ejercicios y fervor, en su fase inicial, el que pueda apoderarse de ellos, desde cualquier distancia, la imagen de la meta. Esto nos proporcionaría el ejemplo más gráfico de lo presentado en la doctrina aristotélica de las causas como la cuarta clase de causalidad (después de la material, la formal y la eficiente): la *causa finalis*. Mientras que las restantes *causae* «portan», por decirlo así, o empujan delante de sí los efectos, la causalidad final tiene la propiedad de fomentar el efecto que se ha de llevar a cabo en virtud de una fuerza de tracción que opera desde arriba o desde delante. Según esta lógica, los fines serían como imanes, que mueven irresistiblemente hacia ellos a los objetos apropiados que estén dentro de su radio de

atracción. Esto sólo puede pensarse si, de una forma oscura, el fin está ya implantado en los cuerpos atraídos hacia el mismo, sea mediante lo que Aristóteles llama *entelekheia*, «entelequia» (cuyo significado literal sería *lo que tiene el fin en sí* mismo, designando un movimiento a priori que hay en la propia cosa), sea que a un ser capaz de anhelar algo se le muestra, en un momento dado, una finalidad que él hasta entonces desconocía o de la que no era consciente, finalidad a la que acto seguido aspira como a un ideal imposible ya de desechar.

Este segundo tipo de orientación hacia un fin, el conocimiento de un fin que se adueña del sujeto a posteriori, implicaría algo así como la activación de un ideal latente de perfección o la promesa de un irresistible precio de la victoria, parangonable al premio del *áthlon* en el que los atletas griegos competían. Lo que los mártires cristianos llamaron la corona del triunfo, *stéphanos* («corona», término que se empleará después también para designar la mitra de los obispos), es equiparable a un premio así. La orientación de la propia actividad hacia un premio que motiva no encuentra en ningún otro sitio una expresión más clara que en las conocidas comparaciones con los atletas hecha por el apóstol Pablo, al establecer, con la mirada puesta en su movilidad apostólica, en la primera Carta a los Corintios 9, 26:

> Por ello yo no corro como alguien que corra sin ninguna meta, y no lucho con mis puños como quien golpea en el aire.

Aquí, la orientación cristiana hacia una meta es relacionada directamente con la búsqueda del triunfo por parte de los atletas. Esto no significa que Pablo estuviera especialmente familiarizado con el atletismo; se limita a esgrimir la motivación del *áthlon* para presentar a sus hermanos en la fe de la forma más plástica posible la idea, tan poco habitual, de un premio del triunfo que era eterno.

De la diferencia entre un sabio y un apóstol

Lo que hay que remarcar es el hecho de que el propio apóstol no habla desde un fin ya conseguido, sino desde la posición de quien sigue ejercitándose y está a medio camino –o, por decirlo de una forma más moderna, desde la posición de alguien comprometido–, tan lejos de la meta como aquellos a los que

se dirige como «monitor» espiritual. Tanto más enfático es su testimonio de la importancia de ser presa de la idea del fin. Lo que el cristianismo primitivo entendía bajo el término «fe» (*pístis*) no era, al principio, otra cosa que un aferrarse por adelantado a un modelo o a un ideal cuya accesibilidad todavía no estaba decidida. La fe sería un puro efecto anticipatorio, en tanto se convierte ya en algo operativo al movilizar rumbo a la meta, gracias a la anticipación, la existencia de quienes se anticipan. Habría que llamar a esto, en analogía con el efecto placebo, el efecto *movebo.* Exactamente a esto hace referencia Pablo en su exhortación a los lectores de Corinto: «¡Tomadme como modelo, como yo tomo como modelo a Cristo!» (I Cor 11,1). El valor de imitación del portavoz no estribaría aquí en sus triunfos conseguidos, sino en el hecho de que la idea del fin se ha adueñado de ellos. Quien imita a un imitador así de Cristo corre detrás de un corredor.[1]

Con este planteamiento quedaría esbozado lo mínimo de una cultura basada en la ejercitación espiritual. Esto implicaría los tres grados elementales sin los cuales no se da ninguna conducción organizada de los ejercitantes principiantes hacia metas más altas. Al final del campo está, naturalmente, el ser perfecto, en este caso el Hombre-Dios, Cristo en persona; «creer» en su perfección tiene ya el mismo significado que la creencia en su relativa imitabilidad, dado que, como decimos, creer y tomar por adelantado significan, en este contexto, lo mismo. En páginas posteriores[2] hablaremos con más detalle de la paradoja de la pedagogía del ámbito de la alta cultura: enseñar la imitación de lo inimitable. En la mitad del campo encontramos, aquí como siempre, la figura de quien ya ha avanzado, en este caso, la del apóstol, el cual, como imitador de primer grado, corre delante del pelotón formado por principiantes e imitadores de segundo grado, que aquí son los miembros de la joven comunidad de Corinto, espiritualmente lábiles y necesitados de instrucciones, y cuyo estado de necesidad sirve de inspiración al apóstol.

De lo que se trata es del hecho de que con esta lógica primitiva de distintos grados, que esboza la forma más simple de jerarquía, se delinea también un proyecto que debe realizarse en un tiempo realmente vivido. Lo que en esta imagen intuitiva aparece como una superposición se ve proyectado a un eje del

---

[1] Esta *mímesis* dinamizada es elevada, en la teología mística posterior de Gregorio de Nisa, a la tesis de que el anhelo cristiano, al perseguir un objeto infinito, nunca puede parar, sino que desemboca en una paradójica unidad entre la carrera y la *suspensión.*

[2] *Cf.* pág. 348 sigs., «La improbabilidad estabilizada...».

tiempo en que la posición de los principiantes puede identificarse con el *ahora*, la de los avanzados con el *después* y la de la perfección misma con lo último. Se puede decir que historias de ejercitación de mucha abarcadura no sólo están orientadas teleológicamente, sino que presentan una latente estructura escatológica. En este ámbito, los fines imaginarios y las cosas últimas se muestran proclives a mezclarse entre sí. La muerte y la perfección se tocan de forma inevitable tan pronto como para el ejercitante no se trata meramente de la enseñanza de un oficio o de un curso de artesano, que puede ser concluido con la obtención del título de maestro, sino de un arte existencial, donde la vida en su conjunto aspira a una elevación y a una transfiguración. Esta característica es común a las vías de ejercitación espiritual de las culturas más diversas; lo que las diferencia son las codificaciones de lo que es lo supremo y lo último, los modos de acercamiento, el número de los grados que hay que recorrer y el desarrollo de la dureza, más o menos marcada, con la que los avanzados tienen que luchar. El ser-para-la-muerte, que el primer Heidegger quería leer únicamente en la conciencia de finitud de la existencia *deyecta*, era algo bien conocido desde siempre para los ejercitantes de la retirada del mundo, si bien ellos lo entendían como un ser-para-la-perfección. Consiguientemente, su existencia no era el haber sido arrojados aquí, cosa que sólo valdría para los pegados al mundo. Su existencia estaría totalmente bajo el signo de la aspiración hacia lo sumo.

La exhortación de Pablo a los corintios de que quieran ser imitadores suyos, del mismo modo que él imitaba a Cristo, evidencia cómo la configuración de las gradaciones es dirigida desde la mitad del campo. Esa posición medial es la que tendría por encima a lo perfecto y, por detrás, a los principiantes. De forma distinta al mundo de la India, donde la capacitación para la enseñanza viene asociada a la condición de que el propio maestro se haya realizado totalmente, tanto el estoicismo como el cristianismo conocen el fenómeno del maestro imperfecto, que se sobrepone a sus debilidades convirtiéndolas en parte de su doctrina. Al opinar Pablo que podía enseñar lo que él mismo no poseía sólo podía presentarse a los correligionarios como modelo en su condición de «corredor» comprometido. Esto nos habla menos de su cercanía, que a veces se le supone, respecto a las formas conceptuales del deporte griego –de lo que, él, formado como zelote, tiene que haber abominado–, que de su talento para transformarse, al escribir, en sus destinatarios. Aquí, por tanto, dado que hablaba a griegos, se convertía en griego, así como se hacía romano cuando se trataba de hablar a romanos. Por lo demás, tenía totalmente claro que la perfección,

sin la cual el magnetismo del fin no se hace operante, no podía dimanar de su persona, sino únicamente del gran modelo, a quien él mismo emulaba; ésta era la razón por la que él ejercía su magisterio de un modo interino, en nombre de aquel que habría debido realmente enseñar, si, después de la Resurrección, hubiese sido aún capaz de hacerlo y deseado actuar *in praesentia*. Pablo era dolosamente consciente de su carencia de carisma personal, no olvidándose nunca de que su apariencia endeble causaba poca impresión entre los asistentes a sus charlas. En consecuencia, desplazó su reivindicación de autoridad a los histerizados *actos de habla* apostólicos, emitidos desde lejos. Éstos podían ser alojados, sin ser contradichos, en sus cartas doctrinales, datadas entre los años 48 y 60.

De forma análoga, Séneca descubrió la posición de quien había progresado como punto de partida, literariamente fructífero, para la enseñanza filosófica, destacando asimismo, desde el año 62, como autor de epístolas doctrinales. Éstas iban dirigidas formalmente a un tal Lucilio, un joven de perfil personal poco claro, que se había convertido a una forma de vida adecuada para los ejercicios filosóficos, pero en realidad iban destinadas desde el principio, trascendiendo a este joven, a un público más extenso. Séneca se aproximaba, a su vez, *formaliter*, al rol de un portavoz apostólico, al tomar la palabra como mediador de una doctrina de la perfección; también él bebía de experiencias hechas a mitad del camino, para iniciar al principiante en las *exercitationes spirituales* de la escuela, reclutando, con él, a una más amplia audiencia. Era consciente de que él mismo estaba todavía de camino hacia la perfección y que tenía aún un buen trecho por delante. Sin embargo, su grado de madurez de avanzado de la causa le permitía hablar con autoridad sobre el Bien supremo, que transcendía su estado actual. De modo que cuando se planteaba la pregunta: «¿Qué puede añadirse a lo perfecto?», se contestaba enseguida: «Nada, a no ser que aquello a lo que se añada no fuera realmente perfecto». «El poder ascender es señal de que algo es imperfecto.»[1] Si el crecer nos hace concluir la existencia de la imperfección, con cuánta más razón lo hará el mermar.

[1] Séneca, *Epistolae morales ad Lucilium*, 66, 9: «*Crescere posse imperfectae rei signum est*».

El examen de la muerte: doctrina de la sabiduría como entrenamiento para el teatro de la crueldad

El concepto que tenía Séneca de la sabiduría como meta de la perfección está empapado hasta en sus últimas fibras por el principio de realidad romano, que entiende la realidad de lo real como la dureza de la vida. Educar para la realidad significa, por tanto, preparar permanentemente para una prueba consistente en aguantar crueldades. Si el poder romano es ejercido en colaboración con el *fatum*, la sabiduría romana sólo puede demostrarse como una resistencia inflexible ante el poder del destino, sobre todo aquella clase de destino que los hombres padecen por la arbitrariedad de otros. Ninguna otra cultura ha sabido teatralizar así el horror y colocar la extinción de la vida en el centro de los rituales públicos. ¿En qué otro lugar pudo observarse, como aquí, la unidad entre el entretenimiento y la masacre?

Donde el mundo es concebido bajo la imagen de un teatro de la crueldad al sabio no le queda otro remedio que presentarse como actor de tal escenario. En él no se permite ninguna simulación, ya que las piezas teatrales aparecen en escena como algo más real que la vida misma. Si ésta acostumbra ser cruel sólo en ocasiones, la *arena* romana eleva la crueldad a la categoría de principio y rutina, desarrollándose en ella auténticas carnicerías, con la asistencia de los torturadores en los asientos y las rampas del anfiteatro. En un escenario del mundo de este tipo sólo hay una diferencia, que distingue radicalmente a unos de otros: la diferencia existente entre quienes se mantienen en pie, y que al final seguirán estando en pie, y los caídos, que permanerán caídos.[1] En consecuencia, la sabiduría sólo puede ser invocada aquí usando la imagen de quien se mantiene en pie; si para Hegel hubo alguna vez una sustancia que pudo desarrollarse hasta pasar a la condición de *sujeto* es la presentada en la figura del que permanece estoicamente en pie. De ahí que diga Séneca que no es ninguna maravilla que un ser que no ha sido probado siga viviendo con ánimo sosegado; lo que tú debes admirar es que «alguien se alce (*extolli*) donde todos se dejan derrumbar (*deprimuntur*), y permanezca en pie cuando todos yacen en el suelo (*ibi stare ubi omnes iacent*)».[2] El único mal que amenaza en la tortura es que el órgano para permanecer en pie, el espíritu, pueda doblegarse. Pero el sabio per-

[1] *Cf.* Peter Sloterdijk, *Sphären II, Globen, Makrosphärologie*, Fráncfort, 1999, págs. 326-339, «*Excursus I: Später sterben im Amphitheater. Über den Aufschub, römisch*» (trad. cast.: *Esferas II: Globos, Macroesferología*, trad. de Isidoro Reguera, Siruela, Madrid, 2003).

[2] Séneca, *op. cit.*, 71, 25.

fecto es el indoblegable por antonomasia: «Él sigue erguido, sea cual sea el peso. Nada le hace más pequeño, nada de lo que se tiene que soportar le desagrada [...], sabe que vive para cargar con un peso».[1]

Para la credibilidad de su mensaje, Séneca tenía necesidad, como Pablo, de que la perfección estuviese sólidamente encarnada en un individuo ejemplar, si bien él no podía remitir, como el apóstol, a un maestro de la consistencia, cuya *stabilitas* fuera más allá de la muerte. De ahí que el autor se conforme con la evocación del ideal, que seguiría siendo vinculante para nosotros incluso aunque no hubiera habido nunca un sabio perfecto. Las victorias estoicas sobre la muerte reclaman la participación de los ejercitantes en un modo alternativo de perfección, teniendo como fin un *savoir mourir* que no sería cristiano. Su llamada se orienta hacia un *summum bonum* que reside en el espíritu *humano (mens)* que se ha desarrollado. Mientras éste no se haya trabajado a sí mismo hasta conseguir una autoseguridad total seguirá conociendo la incertidumbre y la volatilidad (*volutatio*). Si ha llegado a la perfección, se instala en una permanente estabilidad inamovible (*immota stabilitas*),[2] y la *stabilitas* significa siempre en el contexto romano, como ya se ha observado, resistencia a la tortura en la prueba de la muerte. Sólo con este criterio se ha de fijar la diferencia entre un sabio perfecto (*sapiens*) y otro hombre que haya hecho progresos (*proficiens*). Cuando Séneca se autoincluye en el grupo segundo lo hace, sin duda, porque miraba retrospectivamente los decenios empleados en serios ejercicios filosóficos. No obstante, incluso tras un tiempo tan largo de ejercicios se ve obligado a confesar que, hasta entonces, no había podido hacer otra cosa que autopersuadirse (*suadere*) de lo que era lo mejor para él. En todo ese tiempo no habría podido lograr una convicción total. Es más, incluso en el caso de una autopersuasión totalmente lograda él no estaría aún, lo sabía muy bien, en la meta, ya que ésta sólo sería alcanzable si la doctrina de la sabiduría se hubiera hecho del todo carne y sangre suya y fuera para él asequible (*parata*) en cualquier situación de la vida, hasta en la más enojosa. Hace hincapié en que no basta colorear (*colorare*) al espíritu de sabiduría, sino que éste, por decirlo así, tiene que ser macerado (*macerare*) en ella, empapado de ella (*inficere*) y ser totalmente transformado por ella.

El testimonio de Séneca no sólo nos brinda una visión de los procedimientos *endo-retóricos* de la *Stoa* latina. En él quedaría asimismo patente el plan-

---

[1] *Ibid.*, 71, 26; «*Scit se esse oneri ferendo*».

[2] *Ibid.*, 71, 27.

teamiento de una doctrina de gradaciones, en la triple articulación habitual de los principiantes, los avanzados y los perfectos (con la cumbre del último grado cubierta de nubes). Como es habitual, lo operativamente esencial concierne, también aquí, a la zona del medio, pues sólo en ésta puede realizarse el trabajo de incorporación de lo improbable.

El maestro Séneca es lo suficientemente *charmant* para agrupar su propia imperfección con la de su discípulo. De ahí la exhortación lanzada a ambos: «Nos queda todavía por vencer más de lo que ya hemos vencido, pero para seguir progresando es de suma importancia la voluntad de seguir progresando». El camino es largo, porque lo que nosotros queremos ganar no son victorias en guerras contra los persas, sino victorias sobre poderes que han vencido a los pueblos más grandes: la codicia, la ambición, el miedo a la muerte.[1]

En otros pasajes (especialmente en las Cartas 72 y 75) Séneca delinea los perfiles de una pirámide de cinco grados, diferenciando a los aspirantes avanzados de la zona del medio (*medii*) de otros tres grupos y grados (*gradus*): aquellos que, como convalecientes, van recobrando sus fuerzas, los que revelan ya un progreso mayor (*profectus*), aunque les falte aún mucho para llegar al grado sumo (*multum desit a summo*), y finalmente, los miembros de la tercera clase (*tertium genus*), que tienen ya al alcance de la mano (*in ictu*) la sabiduría completa –«todavía no están en tierra firme, pero sí en el puerto» (*nondum in sicco, iam in portu*). Con cada grado superior el ejercitante llega más cerca del *summum bonum*, del cual se dice que nuestro anhelo se detiene, inevitablemente, en él, «ya que por encima del bien sumo [...] no hay ya ningún otro sitio (*quia ultra summum non est locus*).[2] Cuanto más alta sea la ascensión a la perfección más estable será su anclaje en una última y definitiva inmunidad.

La teología estoica incorpora, en su doctrina sobre los fines últimos de la vida, elementos de la teoría espiritual platónica, según la cual el hombre, como partícipe de la esfera *noética*, participa también de su indestructibilidad. El trabajo de ejercitación se refiere únicamente a la tarea de hacer, de una participación borrosa, una clara co-posesión, minimizando el aporte de lo corruptible

---

[1] *Ibid.*, 71, 37.

[2] *Ibid.*, 71, 11. Mientras que la doctrina estoica no puede concebir ninguna perfección sin pensarla como algo estático y plenamente saciante, la mística cristiana inaugura la visión de una perfección donde no se extingue el anhelo. Así lo constata Karl Rahner en su resumen de la mística de Gregorio de Nisa: «Una visión auténtica de Dios es solamente aquella que no depara al anhelo ninguna saciedad definitiva». *Cf.* Marcel Viller/Karl Rahner, *Aszese und Mystik in der Väterzeit. Ein Abriss der frühchristlichen Spiritualität*, Friburgo, Basilea, Viena, 1989, pág. 144.

en comparación con el de lo incorruptible. La posibilidad del ser humano residiría en la transformación de una participación (*méthexis*) lábil en una *héxis* («posesión», «modo de ser») estable. No debe tocar la esfera superior sólo ocasionalmente, sino aclimatarse en ella de una forma sólida e irreversible. Cómo puede lograrse esto es explicado mediante el habitual *circulus* de la perfección: no podríamos nunca llegar a la perfección si no estuviéramos participando ya de la perfección; más aún, ni siquiera podríamos querer acercarnos al *summum bonum* si éste no estuviera ya dentro de nosotros como imagen de nuestro objetivo, aunque sólo sea de un modo borroso y quebradizo. El sentido de toda ejercitación sería la superación de lo quebradizo, la aclaración de lo borroso y la corrección de la desviación de lo perfecto hacia lo imperfecto decretada por el destino.

Vita a priori

El sabio no sería, por tanto, un artista que se imagina cosas nuevas, sino un restaurador que busca la condición original de algo. Su pasión estaría puesta en el restablecimiento de una protoimagen que se hallaba cubierta. Otra cosa es si la restauración sale bien o no, dado que el ejercitante occidental de la *cura sui* sólo tiene a su disposición una fracción de los medios que conocen los orientales. Tiene que buscar su salvación fundamentalmente en una automatización consolidada gracias a numerosas repeticiones y mediante la cual debe insertarse en la memoria del propio cuerpo el hábito improbable del sosiego anímico. Sigue siendo incierto si esto satisface las aspiraciones de un *ars moriendi* merecedor de tal nombre, pues lo que ante todo surte efecto *in extremis* es la constitución psicofísica de la persona, interviniendo sólo de una forma auxiliar la costumbre –puesta a prueba durante toda una vida– de reprimir el miedo a la muerte y de no permitir a las fantasías que pongan las cosas todavía peor de lo que están.

Ya el sencillo esquema de los tres grados da a conocer cómo se integra en planes de ascensión el *curriculum vitae* de los ejercitantes. La subjetividad que se autosegrega en el retiro ya no puede participar, sin más, en los currículos de los mundanos, dependiendo por ello de vías curriculares especiales. Dado que los destinos del hombre externo tienen que hacerse indiferentes, mientras que el desarrollo interior exige toda la atención, no es extraño que el ser-en-el-mundo del ejercitante tome siempre la forma del que sube por una escala es-

piritual, o antropotécnica, debiendo tenerse también en cuenta, especialmente en las formas de ejercitación de la India, los progresos logrados en el ámbito de la sutil fisiología. Pero con independencia de que miremos hacia sistemas orientales u occidentales, en todas partes es evidente que el acto de retirada en cuanto tal sólo designa el primer inicio de un currículo vital. Las verdaderas dificultades de la existencia en la *orilla* de la contemplación se revelarán en la elaboración de los grados curriculares. Éstos cuidan de la repartición de la existencia del ejercitante en secuencias que puedan ser vividas como plenas de sentido y de la articulación del acercamiento a la meta suprema en trechos parciales congruentes con la autoexperiencia del aspirante. Lo que en la vida vivida por el común de la gente (y en los acontecimientos deportivos *biomiméticos*, los torneos y las grandes vueltas ciclistas) son las fases intermedias y las etapas diarias se correspondería, en las distintas *Vitae*, con los capítulos.

Tan pronto como el motivo del ser-para-la-perfección se adueña de la existencia, ocasiona la proyección del esquema vertical de la escalera sobre el eje del tiempo. Consiguientemente, la ascensión puede ser comprendida como un progreso, el movimiento *scala* arriba como un currículo vital. El ser-para-la-perfección se convertiría así en el «generador de biografía» más potente, por retomar un *terminus technicus* de la reciente ciencia literaria.[1] Produce efectos curriculares no meramente en el sentido de que, de hecho, de vez en cuando resurja en retrospectiva, partiendo de proyectos de índole ascética, una *Vita* que parece digna de ser narrada. La energía generativa de los proyectos vitales impulsados por el ansia de perfección hace referencia ya más bien a los futuros currículos vitales, como si éstos fueran narrados de antemano. Según esto, el ejercitante sólo necesitaría poner en el formulario biográfico su propio nombre, o bien su nombre espiritual y las particularidades locales de su vida de ejercicio. La esquematización de la existencia en los sistemas de grados de las vías de ejercitación llega tan lejos que el individuo sólo podría adjudicar alguna nota individual a su historia mediante la confesión de su fracaso o la descripción exacta de su fallo ante las exigencias de la ascesis. Por lo demás, el «camino» por donde él se ha adentrado opera como una *Vita a priori*. Sólo le queda a ésta ser vivida como algo real, para hacer concordar su contenido fáctico con el esquema.

---

[1] *Cf.* Alois Hahn y Volker Kapp (editores), *Selbstthematisierung und Selbstzeugnis: Bekenntnis und Geständnis*, Suhrkamp, Fráncfort, 1987, pág. 12 sig.

No necesitamos decir que el sobrepeso que tiene el esquema en relación con la vida realmente vivida no constituye, en absoluto, algo específico y exclusivo de las biografías espirituales, sino que aparece con idéntica regularidad en los currículos vitales del resto de «estamentos». Hasta donde alcanza la memoria de la humanidad, se puede decir que en sociedades estratificadas estamentalmente la realización del *tipo* es entendida asimismo como una realización del individuo. Sólo donde del lado de la vida vivida se cuidan de la producción de variaciones más fuertes nuevos generadores de destino –un incremento de la movilidad vertical, vías de formación diferenciadas, tumultos sociales y neuroticismos epidémicos, junto con efectos secundarios suyos como la compulsión a la autoinvención compensatoria– podrán las vidas narradas irse desviando, cada vez más, del esquematismo de las biografías contadas de antemano. El desplazamiento del acento se hace patente, al final de la Edad Media europea, en la emancipación del cuento respecto a la leyenda. Fue, sobre todo, la novela moderna la que articuló, entre los siglos XVII y XX, la aspiración de los individuos a biografías no esquemáticas, no sin generar, a su vez, nuevos esquemas para historias vitales diferentes, que luego provocaron otras nuevas distinciones.

Allí donde los individuos se sometan a la llamada del ser-para-la-perfección se concreta el imperativo absoluto del «¡Has de cambiar tu vida!» en un imperativo ascético, o perfeccionista: «¡Compórtate en todo tiempo de tal manera que la narración de tu andadura puede servir como esquema de una historia generalizable de la perfección!». Esta llamada a la vida ejemplar desprende a sus destinatarios, de una vez por todas, de las historias naturales y de las historias populares, ubicándolos bajo la estrella de la perfección. Por mucho que ésta pueda ser también designada, en algunas comunidades espirituales, como la estrella de la salvación, se trata del mismo cuerpo celeste, y la aproximación a ella obedece a la misma ley que preside la existencia en la verticalidad. En una época de consumación el lema fundamental de la existencia –¡y sólo éste!– sería, por tanto, ir hacia una estrella. Si bien Heidegger –a quien debemos el giro lingüístico mencionado– había ocultado la estrella en su obra temprana tras una capa de nubes que parecía impenetrable, camuflando la marcha indirecta hacia ella bajo la fórmula pseudofatalista del «ser-para-la-muerte». En realidad, ya el Heidegger más joven no había perdido totalmente de vista lo que es una muerte noble, que sale al encuentro del individuo como una muerte de *consumación*, y la única concesión esencial que estuvo dispuesto a hacer –a la sombra de la guerra mundial– al colapso de sentido de los tiempos modernos

consistió en enfatizar la facticidad impenetrable del final con tanta fuerza como la del inicio. Hay también *caídos* entre la gente arrojada a la vida. En consecuencia, atribuyó a la muerte demasiado temprana y exteriorizada cierto sentido de consumación, de manera que en toda muerte se hacía visible *implicite* un elemento de imperfección consumada o de perfección no consumada.[1]

Según tradiciones más antiguas, el ir hacia la estrella de la perfección (o la ascensión hasta las alturas de la consumación –*ad celsitudinem perfectionis*–)[2] se realizaba conforme a un protocolo, del que nos queda un testimonio tanto en las numerosas reglas de las Órdenes y los libros de ejercicios del hemisferio cristiano, como en las inabarcables variantes de los currículos espirituales del mundo de la India, pertenezcan éstos a las escuelas de yoga, a las tántricas o a las vedánticas. En ambos universos la vida ejercitante toma *per se* la forma de una gran narración. Tanto aquí como allí se trata únicamente de lo mismo: la asimilación del individuo escindido a lo Absoluto.

La escala benedictina de la humildad

Tales similitudes se realizan en dos clases de movimientos asintóticos: por un lado, *via perfectionis*, mediante un incremento continuo de las fuerzas que nos hacen semejantes al *summum bonum*, o a la última «Mónada de la vida»; por otro, *via humilitatis*, donde el adepto se autovacía, suponiendo que, más pronto o más tarde, el lugar del antiguo yo lo ocupará lo Absoluto, o la *Nada*. El primer movimiento se traduciría en una novela donde se habla de progresos y con una finalidad que presenta un acentuado impulso hacia delante –elementos de este movimiento he intentado mostrar anteriormente en las dos grandes escenas mortuorias de la antigua Europa, la muerte de Sócrates y la crucifixión de Cristo según el relato de Juan–; en cambio, el segundo movimiento tiene que ir, en cierto modo, hacia atrás al ser relatada la historia de una progresiva autoevacuación. Mientras que según el primero de los formularios ha de «realizarse» el Hombre-Dios, oculto bajo la máscara de una humanidad trivial, en el segundo se trata de llevar al hombre sensual o empírico hasta el

[1] El último ejemplo aparecido hasta ahora de una existencia que se desarrolla bajo la estrella de la perfección lo proporciona la autobiografía de Jean-Paul Sartre, en *Les mots*, de 1964: en ella se desconstruye a priori la huida del joven Sartre hacia una *vita* de artista como una fabricación neurótica.

[2] *Regula Benedicti*, 73, 2.

punto en que desaparecería lo que le es *propio*, para alojar en su lugar al gran Otro, a al gran No-yo.

Me gustaría explicar cómo se ha pensado en la tradición cristiana el cambio del sujeto profano por ese otro yo superior sirviéndome de un ejemplo tomado de la primera época del monacato occidental. Benito de Nursia ha delineado, en el importante capítulo VII de su *Regula*, cuyo epígrafe es *De la humildad*, un curso de autovaciamiento del yo, que él presenta como una analogía monacal de la escala aparecida en sueños a Jacob. El ejercicio de humildad es descrito como una escalera paradójica, por la que el monje sube en la medida en que aprenda a rebajarse a sí mismo. Mientras que en la escala de Jacob se puede ver tanto a ángeles que ascienden como a ángeles que descienden, Benito, con una considerable arbitrariedad y basándose en la diversidad de las funciones angélicas, equipara a los ángeles que descienden con las almas soberbias –de cuyo movimiento hacia abajo podría afirmarse, siguiendo una antiquísima sugerencia espiritual, que es un justo castigo por su soberbia–, sin aventurar un solo pensamiento de que los ángeles que bajan por la escala puedan ser igualmente mensajeros desinteresados ocupados con un servicio exterior. Para él, la única verdadera verticalidad sería, por el contrario, aquella que hace ascender al ejercitante mediante su autorrebajamiento (*humilitate ascendere*).[1]

En el primer peldaño de la escala se cerraría –con temor y temblor– el pacto con el Contemplador del más allá, adoptando con total resolución el propósito de renunciar a la propia voluntad. En el segundo se consolidaría ese rechazo de la *propria voluntas.* En el tercero, se consumaría totalmente la sumisión del adepto al superior, algo parangonable a un primer consejo de llevar a cabo la *imitatio Christi.* El cuarto escalón serviría para el afianzamiento de la obediencia, incluso en situaciones donde el yo tienda naturalmente, por un tratamiento injusto, a la rebelión. En el quinto escalón se confesarían al abad todos los movimientos malos y rastreros del corazón –inicio de un psicoanálisis de carácter sacro–. En el sexto peldaño llegaría el momento en que el monje se muestra contento con el pensamiento de que él es el más bajo y el último de todos. Y entonces repetiría, con una primera luz de lo alto, las palabras del profeta: «He sido hecho para nada y no he entendido nada [...]» (*ad nihilum*

[1] *Ibid.*, 7, 7.

redactus sum et nescivi). En el séptimo escalón el *monacus* se encuentra completamente penetrado por la verdad, que en el sexto había confesado con los labios. Y entonces diría, con total franqueza: «Soy un gusano y no un hombre» (*sum vermis et non homo*). En el octavo escalón el monje habría aprendido a no ser otra cosa que un órgano de la vida monacal: únicamente hace lo que le pide la regla, no para servir a las prescripciones, sino con un espíritu de disponibilidad de motivaciones elevadas. En los peldaños noveno, décimo y undécimo –escritos por Benito, curiosamente, de forma conjunta y apresurada, probablemente porque tomó estos pasajes, como algunos otros de los precedentes, de apartados análogos de la *Regula* de Casiano– se hace hincapié en lo importante que es consolidar el espíritu de mutismo y reprimir la risa desaforada. Lo cual quiere decir: quien dé valor a la *imitatio Christi* ha de reducir su habla hasta el punto de que no salga de su boca nada que no sea necesario para la salvación y ejemplar.

Llegados finalmente a la meta, en el escalón duodécimo, el monje surgido del molde benedictino se habría convertido del todo en un vivo retrato de lo que debe ser el monacato, con la vista dirigida siempre al suelo, reo y pecador a cada hora del día, encorvado y humillado (*incurvatus et humiliatus*).[1] Y con todo, al final de esta carrera, el amor debería haber expulsado el miedo; siendo reemplazado el esfuerzo continuo por la soltura de quien se siente liberado. Esto constituiría la signatura del triunfo del espíritu. Donde había miedo y temblor ahora debe haber facilidad y desenvoltura. Ya no se teme al infierno, sino que se mantiene una íntima amistad con el Señor.

En este punto –para designar la culminación– aparece el principal concepto antropotécnico, que no es otro que una *bona consuetudo* (buen hábito). En los capítulos finales de esta doctrina de la perfección es significativo que no se diga ni una sola palabra sobre la iluminación, la perfección o la transfiguración. El predicado «perfecto» ya no puede ser aplicado, en absoluto, a ningún portador humano, sino solamente a la cualidad más importante de éste, al amor de Dios (*caritas dei*), de la que se dice que, al ser *perfecta*, aleja de sí todo temor. El término *timor* representa la suma de afectos patológicos por los que se sentía poseído el principiante. Quien haya llegado a la meta ya no descubrirá en sí mismo huella alguna de aquéllos. Ha dejado de ser el *psicópata* de Dios, y ahora él mismo sería, por su facilísima disponibilidad, su espíritu puramente

[1] *Ibid.*, 7, 66.

amistoso y su espontaneidad, semejante a Dios; no obstante, aparece alicortado, a causa de su terca *taciturnitas*, en la dimensión creativa y expresiva.[1] Si se ha hecho semejante al Ser Supremo esto no ha sido por el lado del Padre, sino del Hijo, obediente hasta el final. La transformación del monje en la estatua viviente del penitente sería una garantía de que ascenderá al *gradus* supremo de la *scala* sin correr el peligro de la soberbia. Éste sería el grado donde lo imposible se habría trocado en algo fácil, lo milagroso en costumbre, el desprendimiento de todo en cotidianidad: el monje vive ahora *velut naturaliter* ya aquí como si estuviera en el más allá.

Scala Paradisi: el psiconálisis anacorético

Acaso se ha reparado demasiado poco en hasta qué punto la regla benedictina dio pie a una implantación de características de Oriente en el camino de Occidente. Con el éxito descomunal de estas reglas monacales se llevaba a efecto un traslado del mismo *desierto*, sin el cual era impensable la anterior cultura europea de la subjetividad. Sólo la Reforma luterana habría expulsado lo oriental del nuevo cristianismo, y, con esto, también la supremacía del esfuerzo monástico por la salvación respecto a la espiritualidad de los seglares. Totalmente oriental había sido, en efecto, el anacoretismo del patriarca Antonio, el cual hizo del desierto una palestra espiritual, un pabellón de entrenamiento del *agón* con los demonios; orientales eran los excesos gimnosóficos y semiyóguicos de los estilitas sirios, cuya fama llegó hasta Bretaña y la India; oriental era la transformación de lo eremítico en el rígido sistema de los cuarteles monacales de los primeros cenobitas (de *koinós bíos*, «vida común»), que proporcionó la matriz del comunismo devoto;[2] oriental era la idea de la obediencia incondicional que se seguía de la transformación del maestro espiritual en el *dominus*, el único señor del alma; y oriental era, finalmente, la exaltada idea del

---

[1] Acerca del mutismo del monje, *cf. Regula Benedicti*, 6, 1-8; 7, 9-11.

[2] Las semejanzas entre la primitiva *asketería* (es decir, del campo de entrenamiento monacal) y una instalación militar la señalaron ya Marcel Viller y Karl Rahner, en su obra *Aszese und Mystik in der Väterzeit, op. cit.*, pág. 92 sig. Resultado de ello es una segunda derivación del ideal de obediencia a partir del espíritu, religiosamente supercodificado, del soldado. En una tercera deducción habría que hablar de la ética del funcionario imperial y eclesial; sobre la vertiente eclesial del asunto, *cf.* Giorgio Agamben, *Die Beamten des Himmels. Über Engel*, Fráncfort, 2007; acerca de la vertiente imperial, *cf.* Peter Sloterdijk, *Sphären II, Globen, Makrosphärologie*, Fráncfort, 1999, pág. 729 sig.

apremio a alcanzar la salvación en vida, tal como se revelaba en los conceptos cripto-angélicos habituales de la época, según los cuales sería posible trocar, al cabo de largos ejercicios ascéticos, el yo profano por otro santo.

El maestro del primer orientalismo católico sería, sin duda, Juan de Sinaí (aprox. 525-625), alias *Juan Clímaco,* abad desde el año 580, más o menos, del monasterio alzado sobre la montaña sagrada de los pueblos del Éxodo, autor de las *plákes pneumetikaí* (en alemán *Geistige Tafeln* [*Tablas sagradas*]), escrito al que ya los primeros copistas le dieron el nombre de *clímax*, la *escalera*, de donde surgió, en la traducción latina, la *Scala Paradisi.* La obra descuella entre las oleadas de literatura monacal no sólo por la fuerza de su lenguaje y su seguridad conceptual, sino aún más por la sinopsis que hace de la *psicagogia* monástica. Nos ofrece nada más y nada menos que una suma de las formas de *psicoanálisis* anacoréticos, tal como se habían desarrollado en el Oriente cristiano, bajo el estímulo de la *Antonii Vita* de Atanasio, en un proceso de aprendizaje que abarcó varios siglos. En los análisis psicagógicos todo gira en torno al descubrimiento y a la exacerbación de la conciencia de pecado, la lucha contra la resistencia que opone la soberbia, la evitación de la pesadumbre (*akedía*) y los instintos (*gastrimargía, gula*), así como la cura del alma mediante la eliminación total del miedo patológico. Que la perfección sea designada, también aquí, con la expresión *apátheia*, o *tranquilitas animi*, atestigua la continuidad que vincula la ejercitación monástica con el arte ascético de la filosofía práctica precristiana y del atletismo metaforizado. Aquí, como allí, la vida de los seres perfectos sería una *anábasis* [«ascensión»] hacia la muerte.[1]

En este documento se puede leer, como apenas en ningún otro de la Antigüedad, que la estructura del método cristiano viene del *desierto*, al contrario del helénico, que se encontraba a sus anchas en la palestra, el estadio y las escuelas de los oradores; y de forma distinta también al método romano, que nunca negó su procedencia del Campo de Marte –no por casualidad ya Cicerón hacía referencia a la conexión entre el nombre del ejército, *exercitus*, y su propia *exercitatio*–. Naturalmente, tampoco aquí puede faltar la relación con la imagen del sueño de Jacob en Belén. En la *Scala Paradisi* se aplica también la narrativa, de índole monástico-mística, sobre la larga peregrinación del alma, comenzando con la salida obligatoria de Egipto –país cuya mención se puede

[1] S. Joannis Abatis Climaci *Opera Omnia editore et interpreto Mattheo Radero* (1633), en *Patrologiae Cursus Completus, accurante Jacques-Paul Migne, Series Graeca,* 88, Turnhout, hacia 1967, col. 1152. Uso a continuación tanto el original griego como la traducción latina.

encontrar siempre que se habla de un «mundo exterior» conceptual, moral y emocionalmente alienado– y acabando con «la resurrección del alma antes de la resurrección general de los muertos»[1] y su apartamiento al cielo de la *apathía*, con la mayor cercanía posible a una semejanza con Dios (*homoíosis theoû, similitudo Dei*).

Los treinta *lógoi*, o capítulos, de la *Scala* fueron equiparados ya desde muy pronto con los grados (*gradus*) de la escala que subía hasta el cielo, y esto aunque la sucesión de los capítulos no siempre se asemeje a un *curriculum* que progresa según un plan bien trazado, pues de otro modo apenas sería imaginable que la oración, de la que Juan del Sinaí sabe decir cosas exaltadas, sólo sea mencionada en el capítulo antepenúltimo. Como en el capítulo sobre la humildad de la *Regula* de Benito, la *Scala* de los monjes del Sinaí es toda ella una escala de humillaciones, cuyos últimos peldaños consisten en la renuncia a la vida del mundo, la repulsa de los cuidados sociales y la marcha hacia el peregrinaje –*peregrinatio* comparada, sin más, con la huida del mundo (*fuga saeculi*) y el ingreso en la «vida religiosa»–,[2] con lo que de nuevo se hace visible que cuando los antiguos autores utilizan el adjetivo *religiosus*, muy lejos del moderno espantajo de la «religión», de lo que se trata es en definitiva del *modus vivendi* monástico y ascético; hasta en Diderot se sigue llamando a la monja, simplemente, *la religieuse*, queriendo decir que es una persona que ha elegido por profesión el rechazo del mundo, llegado el caso con trágicas consecuencias. Si hay algo que en este grado de liberación incipiente del mundo trivial tiene que ser objeto de escarnio es cualquier movimiento de nostalgia de las *ollas de Egipto*. Si uno quiere hacerse ajeno (*xénos*) al mundo lo ve como un entorno extraño. Quien se dé la vuelta será convertido, como la mujer de Lot, en una estatua.[3]

Si los tres primeros *lógoi* han tratado de la sana *secesión* respecto al mundo exterior, el autor hace llegar al lector, en el capítulo cuarto, la llamada hacia el campo de entrenamiento de Dios, con ningún otro epígrafe que el *De beata obedientia*. No se trataría realmente de un grado más de un *curriculum*, sino de la plataforma donde asentar la existencia de esos «boxeadores y atletas de Cristo», para los cuales lo más importante es «hacer añicos la férrea coraza de la costumbre».[4] Se deja claro que la huida del mundo seguirá siendo deficiente si

[1] *Ibid.*, col. 1147.
[2] *Ibid.*, col. 663.
[3] *Ibid.*, col. 674.
[4] Hugo Ball, *Byzantinisches Christentum*, *op. cit.*, pág. 26.

no acude en su ayuda la huida de sí mismo. *Obedientia* sería la palabra clave monástica de la quintaesencia de las técnicas apropiadas para realizar la renuncia del hombre viejo según las reglas del «arte». La colección de ejemplos que hace Juan de Sinaí en este capítulo, con mucho el más extenso del libro, daría testimonio de los procedimientos que tenían que llevar cabo los antiguos abades, a quienes se había encomendado la inspección de las metamorfosis monacales. Aquí se evidencia hasta qué punto el viejo saber de la autoexperiencia es concebido de un modo acumulativo: tras doscientos cincuenta años de experimentos psicagógicos en el desierto, la cámara del tesoro de la empiria monacal habría quedado llena hasta el techo. Los gestores de este saber eran conscientes de que las ascensiones venideras de sus adeptos dependían de las instrucciones que se les hubiera dado en el primer semestre de los estudios celestes; de ahí el rigor, inconcebible desde una perspectiva actual, en el que lo inhumano se tocaba con lo sobrehumano.

Si en la *Scala* de Juan del Sinaí se da en algún pasaje una progresión concluyente esto ocurre, sobre todo, en la transición del cuarto al quinto grado, donde se habla de la penitencia y la cárcel. Los lectores contemporáneos no podrán por menos de observar, en la descripción de los ejercicios penitenciarios, determinadas analogías con las formas violentas de terapias de grupo modernas, mientras que el *páthos* de los apartados que tratan sobre el castigo en las mazmorras hacen pensar, de una forma especial, en procedimientos regresivos contemporáneos, del tipo de la *Primal Scream Therapy*, la del *Rebirthing* y otras parecidas, donde se acepta con una total falta de escrúpulos, devota o pseudorredentora, el hundimiento psíquico de los pacientes bajo el peso desmesurado de las pruebas. Incluso en lo que respecta a la importancia de las lágrimas los antiguos y los modernos productores de catarsis están curiosamente muy cerca; ya los Padres del desierto celebraban el don de las lágrimas como una especie de dote que conllevaba una promesa de salvación.[1] Ahí nos enteramos de que los pecados no son un hecho aislado, sino que el hombre viejo tiene todo él que ser llamado *pecado*.[2] Por lo demás, volvemos a toparnos aquí con los con-

---

[1] Los *psicagogos* monásticos conocían igualmente la diferencia entre las lágrimas falsas de la autocompasión y las verdaderas lágrimas del arrepentimiento, o bien de la entrega. Cosas análogas se encuentran bajo el epígrafe «Dos clases de lágrimas», en *Milindapañha. Die Fragen des Königs Milinda. Zwiegespräche zwischen einem Griechenkönig und einem buddhistischen Mönch*, editado y parcialmente retraducido por Nyanaponika Thera, Interlaken, 1985, "Zweierlei Tränen".

[2] «[...] *all' hólos ho palaiós anthrópos hamartía kaleitai. Non enim unum est peccatum, sed totus vetus homo peccatum appellatur*», Joannis Climaci, *Scala Paradisi, op. cit.*, col. 781/782.

ceptos *áskesis* y *pónos*, que ya conocemos de contextos atléticos y filosóficos.[1] Hasta el lema estoico de cuidar-se-sólo-de-lo-suyo (*sua tantum curare*) encuentra un lugar adecuado en el código monástico, al asegurar que quien sólo se cuida de sí mismo no condena, salvo a sí mismo, a nadie. El hecho de que el sexto peldaño de la paradójica escala conduzca directamente a la meditación de la muerte se entiende muy bien desde la lógica de la contrición. La aniquilación por adelantado de todo lo aniquilable promete a estos trabajadores perdidos en la vía de la perfección que se irán acercando, desde la distancia que sea, a la meta. El primer vislumbre de una mayor claridad la ofrece, sin embargo, la consideración situada en el grado séptimo sobre un lamento (*pénthos, luctus*) que generaría alegría. Huelga decir que la queja sobre la propia corrupción acompañará el camino del monje hasta los grados superiores.

El resplandor *theomimético*

Querría abstenerme de hacer más comentarios sobre la *Scala* (que, al fin y al cabo, sigue siendo más un manual de psicología monástica que la novela creíble de un viaje del alma) y me conformo con echar una breve ojeada a los grados finales. En el peldaño vigésimo séptimo de la subida se habla sobre el santo ánimo (*peri hieras eupsykhias*) que se debe conseguir una vez suprimido el yo profano. A este estado se refiere la expresión «caminar en el espíritu». No obstante, siempre se requiere vigilancia; hay un miedo fundado de retroceder, que acecha hasta en las celdas de los ejercitantes avanzados. A continuación vienen explicaciones sobre la oración, en las cuales lo digno de mención –aparte de lo excesivo de su tono– es lo tarde que son efectuadas, como si este instrumento poderoso sólo pudiera ponerse en manos de los adeptos en el último minuto, tratándose de algo que los monjes practican desde el primer día. En el escalón vigésimo noveno hace su entrada triunfal la palabra clave de la antropotécnica monástica: la perfección (*teleiótetes, perfectio*). Ninguna otra expresión puede contribuir mejor a definirla que la ya aparecida en el título de este *gradus*: la «*theomimetiké apathía*», la «impasibilidad mimetizadora de Dios». Sólo con la vista puesta en este estado se las arregla Juan del Sinaí para utilizar bien la expresión, tan convencional como exuberante, de la «*morada de Dios*» en el recipiente mortal que es el hombre,[2] no sin reafirmarse en la fórmula paulina del

[1] Joannis Climaci, *Scala Paradisi*, *op. cit.*, col. 782.
[2] *Ibid.*, col. 1149/1150.

cambio integral de sujeto: «Yo vivo, pero no yo, sino que es Cristo quien vive en mí».[1] La *apathía* conduciría al desprendimiento, y no solamente de los asuntos humanos de todo tipo, sino hasta del recuerdo de ellos. De una manera enteramente platónica es otorgado el don de ver, en la belleza, la inmortalidad.[2]

Al escalón trigésimo y último se le reserva una meditación sobre la tríada de las virtudes evangélicas de la fe, la esperanza y la caridad. En este punto, el cuerpo humano se transformaría en una *custodia* viviente. «Pues el rostro resplandece cuando el corazón está regocijado.»[3] No pocos monjes olvidan en este grado la comida y la bebida. Como Moisés, que gozó del privilegio de ver a Dios, estarían circundados de gloria. Inundado de amor divino, emana de todos los poros del hombre un claro resplandor. Hasta podría venir ahora a los labios la expresión de *status angelicus*, que resume el *suprematismo* cristiano, al tiempo que explica cómo lo supremo puede estar presente en lo no-supremo. Dado que la diferencia ontológica entre Dios y el hombre seguirá vigente hasta el final, para asegurar la participación de lo inferior en lo superior se precisa de un mediador. Y al estar los ángeles más cerca de Dios que del mundo humano, la angelización de un hombre equivaldría a su desprendimiento de la *conditio humana* y al traslado a un registro de ser transhumano. Asimismo, la individuación angélica no significaría otra cosa, en opinión de estos autores espirituales, que la vuelta del hombre a aquello que, de no haberse interpuesto la corrupción de su naturaleza por la *imitatio diaboli*, siempre hubiera debido ser y permanecer.

PERFECCIONISMO E HISTORICISMO

Después de estas referencias, ciertamente demasiado apresuradas, a algunas acuñaciones de la «teleología occidental»,[4] quedaría patente un hecho: la orientación hacia la perfección concernía en exclusiva, en los tiempos primitivos del perfeccionismo, a los currículos vitales de los sabios y de los santos.[5] En otro lugar tendría que ser explicado con la meticulosidad que se merece cómo

[1] Epístola a los gálatas 2,20.

[2] Joannis Climaci, *Scala Paradisi*, *op. cit.*, col. 1153/1154.

[3] *Ibid.*, col. 1157/1158.

[4] *Cf.* Jacob Taubes, *Abendländische Eschatologie*, Zúrich, 1947, reeditado en Berlín, 2007.

[5] La literatura pertinente habla, es cierto, de la posibilidad de la «perfección fuera del monacato», pero si se repara con qué brevedad despachan el tema incluso autores como los jesuitas antes citados, Viller y

se llegó a que la tendencia perfeccionista fuera ampliada al «pueblo», y hasta al género humano en general, e incluso en ocasiones a todo el universo. Falta, hasta la fecha, una ponencia crítica sobre la historia común del perfeccionismo y del universalismo. Indicaciones al respecto andan circulando desde hace doscientos años, cuando se habla de las tendencias de cosas como la «Ilustración» o la «evolución», con sus correspondientes grandes relatos. Apenas nadie barruntará que en estas expresiones siguen operando, en el anonimato, ideas de perfección que habían sido incubadas en el *desierto* cristianizado bajo el signo de lo estrictamente individual y referidas al alma del individuo. Sólo porque el alma había adquirido allí una historia pudo la Iglesia –el transbordador hacia el más allá– conquistar una historicidad análoga. Y dado que la historia de la Iglesia no fue capaz de guardarse para sí misma el secreto que tenía sobre la perfección, éste fue revelado a todo el ámbito de la historia universal y publicado por la filosofía.[1] El eslogan de Diderot «Apresurémonos a popularizar la filosofía» iba a convertirse en la consigna de los perfeccionistas anónimos que, con el nombre de ilustrados, continuaban desarrollando una forma narrativa que hay que fechar muy atrás.

Según esto, lo que llamamos *historicismo* sólo en la superficie sería la consideración de todas las cosas desde el ángulo de su devenir; conforme a su significado más profundo, sería esencialmente idéntico a la ampliación progresiva de la *infección* perfeccionista a unidades más grandes, hasta llegar al máximo de lo realmente existente, llámese pueblo, humanidad o universo. Ya que el *curriculum vitae* que conduce a la perfección está integrado por toda una secuencia de padecimientos purgativos, la ampliación de la idea de perfección desde el ámbito individual al del pueblo eclesial y desde éste a todo el género humano coincidiría con el continuo *formateado* de magnitudes de colectivos que se han de someter a una prueba catártica. Al principio éstos fueron los eremitas, que descubren al desierto como escenario del purgatorio individual; a ellos les siguen los cenobitas, inventores de un purgatorio de grupo, al que se llama *asketería*, y más tarde, *monasterium* o convento, el primer campo de entrenamiento de la perfección en grupo y hogar del comunismo religioso; la Alta

Rahner, en su esbozo sobre la espiritualidad del cristianismo primitivo (§ 36), uno sabe muy bien a qué atenerse. Antes del inicio de la *devotio moderna* lo que se dice prácticamente es que fuera de la Orden *nulla salus*.

[1] Sobre este tema sigue dando aún la pauta Karl Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie* (primeras ediciones de 1949/1953), en *Sämtliche Werke*, vol. II, Stuttgart, 1983, págs. 7-239.

Edad Media popularizará luego la representación de un «tercer lugar» (según la expresión de Lutero) ubicado en el más allá que desde entonces porta, oficialmente, el nombre de *purgatorium*, y donde –de un modo protodemocrático– las masas cristianas son preparadas con vistas a su ingreso en el paraíso.[1] Aquí se perfila por primera vez una sociedad de transición transcendente. Al fin y al cabo, la Ilustración inventará la «historia» progresista como un purgatorio mundano, para desarrollar en él las condiciones que hagan posible una «sociedad» perfeccionada. Ahora se habrían realizado los supuestos en los que la ofensiva teología social de los tiempos modernos podía despedir a la teología política de las épocas imperiales. ¿Qué otra cosa era, en el fondo de su estructura, la Ilustración sino un intento de traducir a lo colectivo, a lo genérico las antiguas palabras rimadas *mathein pathein* («aprender es sufrir»)? ¿No quería la Ilustración persuadir a la mayoría para que se expusiese a los sufrimientos de la transición que preceden a la gran optimización de todas las cosas?

Las experiencias con la «historia» y su diosa, la «sociedad», son ciertamente tan poco estimulantes que se puede encontrar comprensible la reacción antiteleológica –incluyendo su exacerbación hasta el vértigo de un *ir a la deriva* sin meta alguna– de la que está empapado el espíritu posmoderno (o posperfeccionista) de la época. Con el trasfondo de este desencantamiento podrá valorarse debidamente la profunda anotación de Chateaubriand: «El purgatorio supera en poesía al cielo y al infierno porque presenta un futuro que falta en estos otros dos».[2] El futuro significaría, a los ojos de este romántico, la dimensión donde se desarrolla la poesía de lo imperfecto. Participa en él quien oponga resistencia tanto a la tentación de la perfección como a la tentación de la indolencia –parodia infernal de la llegada–. ¿Hace falta decir que Nietzsche ha sido el último verdadero historicista? Fue él quien, en medio de un siglo de una formación general achatada, preservó el secreto del eremita: el purgatorio individual que genera al hombre superior.

Teleología india

Querría, para acabar, dar una visión sumaria de las formas elementales del perfeccionismo indio y su relación con las estructuras temporales de la exis-

[1] *Cf.* Jacques le Goff, *La naissance du purgatoire*, París, 1981 (trad. cast.: *El nacimiento del purgatorio*, trad. de Francisco Pérez Gutiérrez, Taurus, Madrid, 1989).

[2] *Ibid.*, pág. 7, texto citado como lema de la obra.

tencia del ejercitante. Si ha habido alguna vez un pensamiento que ha dejado atrás incluso las exacerbaciones del ser-para-el-fin occidental, éste es el de la teleología oriental, tal como se ha desarrollado en el suelo del subcontinente indio. Esto es decir una trivialidad, si se constata que en ninguna otra civilización el magnetismo de la perfección fue capaz de ejercer efectos tan potentes como en la antigua y en la nueva India. La espiritualidad india es el granero planetario del narcisismo, presuponiendo que sea posible liberar este concepto, acuñado por el psicoanálisis, si bien no monopolizado por él, para una nueva descripción de las relaciones espirituales, en general, con uno mismo.

Mientras que Narciso, el joven no ilustrado en las técnicas del yo, se agacha al borde del agua y quiere abrazar la encantadora imagen de sí mismo que se refleja allí, perdiendo en el intento el equilibrio y la vida, el contemplador indio se inclina sobre su propio interior y comienza a ascender. No se entretiene con los reflejos suyos que parecen mirarle, sino que lo que quiere más bien es abrir en lo posible el campo de su conciencia a la presencia del testigo transcendente, aunque, al principio y la mayoría de las veces, éste se amalgame, también aquí, con la figura del gran Otro. En una cultura donde el número de los dioses superaba al de los hombres, la vida espiritual tenía que traducirse en un torneo incesante entre esos Otros más grandes (el dicho presocrático de que todo está lleno de dioses concierne con mucha más razón a la situación india que a la griega).[1] La consecuencia de esta superpoblación de dioses es que haya elementos de tales representaciones conceptuales que se superponen a las puras expectativas de un yo mismo-*testigo*. El fantasma teológico se antepone, involuntariamente, a la presencia no figurada del Alma universal en el alma del individual. Desmontar tales superposiciones, quemando en la «llama de la atención» los residuos de la individualidad patológica procedentes de vidas anteriores y de la infancia actual, es el sentido declarado de todas las técnicas espirituales desarrolladas en suelo indio; hacerse, *in extenso*, un concepto adecuado de la riqueza de formas, cumbres y matices de las mismas podría ser un empeño casi sin esperanzas de éxito, tanto para indios como para no indios.

Los inicios de la antropotécnica india retrotraen a un atletismo arcaico, mental y psicagógico, que podría remontarse hasta la época pre-aria. No por casualidad uno de los nombres más antiguos para designar al asceta es *shra-*

[1] Romain Rolland hace referencia, en su libro *La vie de Ramakrishna* (París, 1929), al momento de la paridad demográfica entre trescientos millones de dioses y otros tantos indios vivos.

mana, «el que se esfuerza», un término que suscita enseguida el recuerdo del griego *pónos* y de los atletas que se gloriaban de su *philoponía*. La palabra *ashramas*, derivada de la raíz sánscrita *shram* y que resume los cuatro estadios del *curriculum* del sabio brahmánico,[1] había designado al principio los ejercicios de los ascetas y eremitas del bosque; de ello parece depender también el concepto de *ashram*, originariamente un eremitorio, es decir, el lugar de ejercitación de un asceta, antes de ser ampliado a todos los dispositivos posibles del *retreat* meditativo, incluyendo las instalaciones de tipo monacal cercanas a un maestro espiritual. Se agolpan las analogías con los fenómenos del eremitismo cristiano (un milenio y pico más recientes), quedando patente, tanto aquí como allí, la afinidad de las prácticas atlético-somáticas con la *cura sui* yóguica y espiritual. Hasta la alta estimación que se tributa al silencio tanto en la India (donde al santo se le llama *muni*, «el mudo») como en los desiertos egipcios apunta en la misma dirección. En los centros de la ascesis se habría entendido que cualquier tipo de habla ordinaria equivale a una profanación, mediante la cual el alma se enreda de nuevo en aquello cuyo desprendimiento constituye el sentido de su retirada.

Con qué radicalidad la espiritualidad india se estructura en torno a la elaboración de motivos de *secesión* nos lo revela una breve ojeada al vocabulario con el que los contempladores vienen articulando allí, desde épocas antiguas, sus fines espirituales. *Moksha*, *apavarga*, *nirvritti* y *nivritti*, los cuatro términos fundamentales de la vida del espíritu, han de ser incluidos sin excepción en el campo semántico de la retirada, el apartamiento, la desaparición, el abandono y la extinción, correspondiéndose con cada uno de ellos todo un extenso aparato de procedimientos antropotécnicos, a los cuales compete la incorporación de una serie de cualidades recesivas. Me limito a seguir, sin más comentario, la sinopsis de Heinrich Zimmer sobre los campos semánticos de las palabras que hacen referencia al fin supremo: «*Moksha*, palabra derivada de la raíz *muc* –"soltar, emancipar, dejar ir, desvincular, desatar, liberar"–, significa "liberación, huida, libertad, salvación, rescate; el desprendimiento último del alma". *Apavarga*, del verbo *apavrij* –"apartarse, destruir, dispersar; desgarrar, marcharse, quitar"–, significa "rechazar, lanzar fuera (un arma arrojadiza), descargar, cesar; acabamiento, final", así como también "cumplir o llevar a cabo una acción". *Nirvritti* quiere decir "desaparición, aniquilación, descanso, sosiego, paz, cum-

[1] *Cf.* pág. 296.

plimiento, liberación de la existencia mundana, pacificación, felicidad, beatitud". Y *nivritti*, "suspensión, consumación, desaparición, abstinencia de la acción y del trabajo; abandonar, renunciar a, suspender las acciones y los sentimientos mundanos; tranquilidad anímica, separación del mundo; sosiego, paz, bienaventuranza"».[1]

Si se quisiera seguir el desarrollo de las culturas indias de la ejercitación espiritual bajo la óptica de abstracciones superiores habría que preguntarse también por el modo como se realizaron la *secesión* ascética originaria y la constitución de culturas caracterizadas por una subjetivización recesiva. Los destinos de la antropotécnica india se distinguirían de sus equivalentes occidentales únicamente en un punto, si bien totalmente fundamental: a causa del sistema de castas, la *secesión* atañe en cierto modo a los brahmanes más antiguos como una herencia familiar, no necesitando, en un principio, por tanto, ser adquirida mediante una reacción individualizada ante un imperativo absoluto. La respuesta a la llamada «¡Has de cambiar tu vida!» se encontraría ya inserta en la forma de vida, en cuanto tal, del brahmán, la cual no representa de hecho otra cosa que una *secesión* colectiva. Significa, esencialmente, la implantación de una casta de hombres-dioses o, mejor dicho, de dioses-hombres, en medio –y por encima– de la población no brahmánica. Vista desde este ángulo, la existencia de los brahmanes más antiguos prometía un tranquilo crecimiento en el seno de una estructura *sobrehumana* fuertemente establecida y hereditaria. Así como el hombre corriente de Occidente podría ser definido –por emplear un *bonmot* de Shakespeare– como una bien organizada «república de errores»,[2] que no tolera la inmigración de una sola virtud nueva, el *modus vivendi* del dios-hombre brahmánico habría de ser descrita como una república estable de prioridades ya no susceptibles de ser completadas.

EL SECRETO DE LA SEGUNDA SECESIÓN: OSCURECIMIENTO DEL *KARMA* Y ANHELO DE LIBERACIÓN

Con todo, hasta en una cultura así se plantea la cuestión de la apropiación personal de la herencia, sobre todo en una época de cambio social, cuando en

[1] Heinrich Zimmer, *Philosophie und Religion Indiens*, Fráncfort, 1973, pág. 50 (trad. cast. *Filosofías de la India*, trad. de Joseph Campbell, Sexto Piso, Madrid, 2010).

[2] William Shakespeare, *Much Ado About Nothing* (*Mucho ruido y pocas nueces*), acto V, escena II.

las antiguas ciudades se iba constituyendo la primera individualización. Así como la procedencia de una casa parroquial no arreglaba automáticamente, en el protestantismo, los problemas espirituales de los hijos de sus pastores, tampoco el hecho de venir de una familia de brahmanes podía hacer desaparecer del mundo todas las incertidumbres que pudieran darse en la existencia de un vástago de brahmanes. La individualización que se exige del sentimiento de superioridad estamental sólo podría llevarse a efecto, según la propia lógica de la cosa, mediante una *secesión* adicional del individuo respecto a un grupo ya *secesionista.* Esta compulsión a una segunda *secesión* pone en marcha el motor de la evolución en la cultura de la antigua India. Su paradoja de origen consistía en que establecía de antemano, como punto de partida de ulteriores diferenciaciones, una cima aparentemente insuperable. En consecuencia, la única dimensión de la existencia brahmánica que ofrecía la posibilidad de ser incrementada y superada tenía que ver con el ámbito de una toma de posición negativa respecto al mundo y a la vida. El brahmanismo más antiguo estaba ya, ciertamente, familiarizado con cierto grado de apartamiento del mundo. Algo así era ya el resultado de la acentuación, por parte del mismo, de la salida extática del mundo sensorial –cosa valorada, desde tiempos inmemoriales, como el camino regio que conducía a la experiencia de la realidad última–; no obstante, los vínculos sacerdotales y familiares de los respectivos cabezas de familia, junto con su autoconciencia divina, ponían límites tangibles a la puesta en práctica de la huida del mundo. El retoño que quisiera apropiarse, de un modo profundo, del éxtasis heredado, se vería remitido, de suyo, a la radicalización de su retirada, y no sólo a partir de la segunda mitad de la vida, después de haber cumplido los deberes de reproducción brahmánicos y de haber transmitido sus secretos divinos a los descendientes, sino ya en la primera mitad de la vida, rechazando la pulsión procreativa y prescindiendo de la entrega del fuego sagrado del padre al hijo –algo que hasta entonces había estado por encima de todo–. Fue sobre todo con esto –más aún que por la miseria real que en la India desde antiguo oprimía a la población– como pudo hacerse preponderante el enjuiciamiento pesimista de la totalidad de la existencia.

Sólo en un contexto así puede hacerse comprensible la apertura de la cultura india, de otro modo apenas explicable, a una representación de la rueda de las reencarnaciones, algo aún desconocido para los cantores védicos. Sólo es posible evaluar el éxito misterioso de la doctrina de la reencarnación si se ve en ella el medio elegido por los ascetas para impulsar, dentro del espíritu de la *segunda* secesión, el oscurecimiento pertinente de la imagen del mundo. Esto

proporciona al ascetismo de estos primeros autosegregados la base ontológica. Únicamente este ascetismo podía estar interesado en describir al universo como una trampa para el alma, una institución penitenciaria e ilusoria donde los engendrados y los nacidos son, todos ellos, seres que han vuelto a ser engendrados y que han vuelto a nacer, avanzando desde una prisión a otra. Desde esta perspectiva, la doctrina de la reencarnación no sólo articula la sublime metafísica de una culpa que sigue reproduciéndose –en esto el equivalente funcional de la mitología egipcio-cristiana del Juicio Final, como también consecuentemente, en cierto modo, el vehículo de un resentimiento convertido en metafísico–, sino que es asimismo la *conditio sine qua non* de la secesión de una clase de jóvenes ascetas profesionales. Estos rebeldes hicieron suya la insurrección crónica contra el destino de la reproducción, desde que se les ocurriera considerar a ésta, directamente, como la reproducción de un destino fatal. A partir de entonces la realidad de lo real no sólo puede ser definida por la miseria que los seres humanos, en un aspecto sincrónico, mutuamente se deparan, sino que aquélla se hace notar, también en lo diacrónico, como una proliferación de culpa acumulada. A partir de ahora, el gran lema de la liberación (*moksha*) no designaría como antes la posibilidad de reconexión con el éxtasis originario, transformándose en la contraseña de la huida de un ser impuro y sin salvación.

Se echa de ver cómo en tales condiciones la liberación tuvo que transmutarse en un fenómeno de *longue durée*. En cuanto tal, no resultaba aún apropiada para convertirse en un proyecto existencial, pues «existencial» sería siempre un sinónimo de lo *superable en esta vida*. En tanto los individuos sigan peregrinando por las largas vías de un tiempo *kármico*, lo que dominaría en este peregrinaje hacia la liberación son los ritmos lentos. Si bien es verdad que tras la introducción de la doctrina de las reencarnaciones todo tiempo esencial es reconocido como tiempo de la liberación –y la liberación ha de ser estrictamente pensada como algo propio del alma individual–, sólo la doctrina del Buda histórico hará saltar esta lenta maquinaria *kármica*, con el deseo de pararla en la vida presente. Sin embargo, lo fundamental es que la ascesis india, como la del desierto cristiano, al fin y al cabo solamente conoce pruebas de purgatorio que atañan al individuo y redenciones escatológicas individuales. Si fuera capaz de concebir algo así como un tiempo de salvación cósmica, lo más probable es que lo hiciera mediante la imagen de una gruesa maroma compuesta de innumerables hilos kármicos, aislados y de distinta longitud, color y solidez. La inmunidad de la India frente a la tentación de la idea de una histo-

ria común a todos se basa en el hecho de que su cultura de la meditación disolvió, ya desde muy pronto, el fantasma del tiempo común a todos en millones y millones de historias de salvación individualizadas, una operación que para los europeos, hechizados por la holística social, sólo debía aparecer, *mutatis mutandis*, en el horizonte mediante la Postilustración del siglo XX. Aun siendo una cultura profundamente perfeccionista, y, en este sentido, una cultura histórica, la cultura india nunca pensó en hacer valer el perfeccionamiento colectivo como una opción seria. Los ideólogos occidentales de la cultura india se han vengado de la indiferencia de ésta respecto a las ideas de una política de salvación progresiva endosándole el predicado de «ahistórica».

Con este trasfondo se puede entender el creciente negativismo que se adueñó de la espiritualidad india a partir de los primeros hombres-dioses de los tiempos védicos, para convertirse, finalmente, en la generación de Buda y Mahavira (según dataciones recientes en el siglo IV antes de la era cristiana), en sistemas consumados de una negación del mundo y de la vida que se refleja por doquier. Por la época de estos grandes maestros hacía ya mucho que el impulso hacia la retirada ascética se había extendido a las castas restantes, inficionándolas con el espíritu de la negación radical, si bien, ciertamente, con el trasfondo del antiguo y común cuidado por la purificación de las consecuencias de las acciones y los contactos contaminantes. Naturalmente, en tales valoraciones subyace también una determinada tonalidad existencial. No hay que poner en tela de juicio las sacudidas que experimenta el joven Sidharta en sus primeras salidas del palacio paterno, cuando vio por primera vez con sus ojos los males del mundo, en las figuras del enfermo, del viejo y del muerto, y menos su fascinación por el asceta con el que finalmente se habría topado cuando dejó el palacio por la puerta norte, sintiéndose atraído, al verlo, hacia la senda de la liberación. En cambio, es lícito sospechar que lo primero que vio el joven fue al asceta, recibiendo con ello una indicación de la necesidad de liberarse de la enfermedad, la vejez y la muerte. Fuera del mundo de la leyenda, a ningún príncipe se le ocurriría relacionar la visión de gente pobre y enferma consigo mismo. Algo así sólo lo haría quien, a causa de un interés ya anteriormente despertado por la ascesis, se encontrase buscando argumentos empíricos a favor de la misma. Un hijo de príncipes no pregunta por vacunas para hacer frente a los males de la existencia, sino que se interesa por una modalidad de lucha cuya victoria le parece más noble que una herencia principesca. En estos grandes sistemas del pesimismo de lo que se trata es de lo normativo

de la secesión ética de segundo grado –la ruptura con la vida mundana a partir de una posición no brahmánica–, más que de las tendencias idiosincráticas que emanan del talante existencial de los protagonistas. Para ascetas que habían optado por tal ruptura sólo quedaba expedita la vía que conducía al negativismo de la existencia.

Ese estado de cosas se refleja en todas las conformaciones de los proyectos de perfección indios de las épocas postvédicas. El fin supremo –la unión con la realidad absoluta, sea concebida ésta como la *mismidad* última o la falta de *mismidad* (en un extrañamiento sistémico: la aspiración a una inmunidad total en el ser o en la nada)– estaría determinado a priori, apareciendo, de un modo estereotipado, la afirmación de que ningún esfuerzo debe ser demasiado para el hombre cuando se trata de alcanzar algo así. De ahí que esté más que justificado el hablar de una «teleología oriental». Donde un grado tan alto de conciencia del fin o de furor *suprematístico* pertenece a las características fundamentales de una cultura de la ejercitación no faltará una diferenciación entre las representaciones de ese fin.

Las vías lentas y las vías rápidas

La escisión fundamental del pensamiento indio respecto a la concepción de sus últimos fines la ha traducido Mysore Hiriyanna en un concepto de lo más escueto: «En lo tocante a la esencia del fin de la vida podemos dividir los sistemas indios en dos clases: aquellos que lo ven únicamente como la liberación de la miseria, y los que quieren reconocer en él también la existencia de una bienaventuranza».[1] El autor no tiene en cuenta el giro altruista del budismo-mahayana, probablemente porque percibe en esa elevación de la compasión a la categoría de un fin de la vida de un rango supremo un elemento ajeno a la tendencia fundamental de la India. Se podría decir, en general, que un sistema de ejercitación se inclina hacia la primera opción (que se corresponde, tipológicamente, con la *apátheia* estoica), de forma tanto más decidida cuanto más fuertemente estén desarrollados en él los motivos de la negación del mundo y de la liberación de la obligatoriedad de la existencia, mientras que las tendencias a afirmar el mundo y la vida presentan, naturalmente, una cercanía mayor

[1] Mysore Hiriyanna, *Vom Wesen der indischen Philosophie* (1ª ed., Londres, 1949), Múnich, 1990, pág. 145.

con la culminación de la ascesis en un éxtasis divino y más que divino. Asimismo la afinidad de los sistemas que liberan de un modo negativo con el rescate rápido, alcanzable ya en esta vida, es tan plausible como conciliables las doctrinas que hablan de una dicha final con el lento avance de las almas en los bancos escolares de la reencarnación.

Respecto al perfil temporal de la vida ejercitante ningún sistema muestra variaciones tan extremas como el budismo. Allí donde se amalgama, como en el Tíbet, con arcaicas tradiciones de magia chamánica llega a una exacerbación sin igual en el mundo de la negatividad ascética; aquí pierde prácticamente todo influjo aquella impaciencia por liberarse del primer budismo, haciendo de nuevo su entrada triunfal el fatalismo de la reencarnación, atravesado por las expresiones más oscuras de una postura sacrificial que se traga la vida. Hasta los contempladores más extremos, entre ellos los emparedados en vida y otros atletas de la autoextinción, se ven aquí confrontados con la perspectiva de numerosas reencarnaciones. Hasta con la ascesis más dura sólo se da un pequeño paso adelante. En el otro polo de la escala encontramos las reflexiones características del budismo zen sobre la cuestión de si la iluminación viene repentinamente y pronto, o bien poco a poco y tarde. El *Podium-Sutra* del maestro chino Hui Neng (636-713) dice al respecto:

> Estimados oyentes, originariamente, en la doctrina de la verdad no había ni lo repentino ni lo paulatino. Pero lo que sí se da en la naturaleza de los hombres es lo sensato y lo tonto, la rapidez y la indolencia.[1]

Esta consideración deja abierta la cuestión de si la liberación tiene lugar en minutos o decenios. Pero independientemente de que una escuela del budismo zen esté a favor de lo repentino o de la paulatino, la corriente, en su conjunto se muestra, a causa de su actitud terapéutica y ateorética, lo suficientemente impaciente como para ser atractiva a las aspiraciones espirituales de los occidentales que vean el final sólo en la vida.

En el contexto mencionado, no tendría ningún sentido ocuparnos de detalles de procedimiento de las autotécnicas indias, porque, por un lado, en este tema se revelaría todo un océano de diferenciaciones cuyo estudio requeriría más tiempo y energía de la que disponen los mortales interesados en ello y, por

[1] Hui-Neng, *Das Sutra des Sechsten Patriarchen. Das Leben und die Zen-Lehre des chinesichen Meisters Hui-Neng*, Berna, 1989, pág. 67.

otro, porque, para observadores occidentales, con casi cada *terminus technicus* van vinculados, en este campo, problemas semánticos difícilmente superables. Sin embargo, lo que en las doctrinas de ejercitación indias parece notorio es el hecho de que también ellas, como sus equivalentes occidentales, se presentan ordenadas, prácticamente en todos los sitios, en sistemas de grados; entre éstos se encuentran, por dar sólo un ejemplo, los ocho *angas*, o «miembros» del *Yoga-Sutra* de Patanjali : 1. la contención (*yama*), 2. las disciplinas (*niyama)*, 3. las posturas corporales (*asana*), 4. los controles de la respiración (*pranayana*), 5. la sustracción de la actividad sensorial respecto a los objetos (*pratyahara*), 6. la concentración (*dharana*), 7. la meditación (*dhyana*), 8. el trance *enstático*[1] (*samadhi*).[2] Como en todos los sistemas de habituación progresiva, las disposiciones adquiridas en los primeros grados –especialmente los dos primeros, equiparables a una propedéutica moral, y el tercero y el cuarto, que representan algo así como la escuela elemental del autodominio físico– son retomadas en los ejercicios de los grados superiores, proporcionando a éstos la base que *in actu* puede y debe permanecer como algo atemático.

Ascensiones similares son conocidas por las autotécnicas budistas, tal como se explica en el *Potthapada-Sutta*.[3] Este itinerario de nueve grados del espíritu hacia el nirvana conduce, a través de las cuatro *jhana* elementales, es decir, «meditaciones» (pureza, concentración, vaciamiento, claridad), así como los cuatro *samapatti* superiores, o «logros», hasta el último estadio, descrito como una detención en un *entasis* absolutamente vacío.[4] En los sistemas de grados indios, continuamente dispuestos a las exageraciones, se observa una ley de escalamiento donde cada formulación de un grado final, llevado hasta esa altura, puede seguir siendo superado mediante cortapisas adicionales, repeticiones y superposiciones de la abstracción, sin que nadie sea capaz de indicar según qué criterios –si no verificables, al menos comunicables– puede atribuirse aún a los grados superiores agregados alguna clase de contenido que corresponda a una situación que, de hecho, se da. En el lamaísmo de Mongolia hasta el *samadhi* –que, por cierto, aquí nos recuerda sólo de nombre el estado final de los ejercicios de contemplación indios– debe desplegarse en ciento dieciséis grados,

[1] El término es de Mircea Eliade y designa «la experiencia de una mística natural», contrapuesta al éxtasis, experiencia de mística supernatural. *(N. del T.)*

[2] *Cf.* el meticuloso comentario contemporáneo de B. K. S. Iyengar, *Lumière sur le Yoga Sutra de Patanjali*, París, 2003.

[3] *Cf.* Digha Nikaya, *Die längeren Reden Buddhas, Neunte Rede.*

[4] *Cf.* Mircea Eliade, *Yoga, op. cit.*, págs. 176-182.

todo un programa de ocupaciones para muchas y exuberantes reencarnaciones.[1] Nos ronda la sospecha de que a no pocos que han logrado la *perfección* ésta se les ha hecho demasiado aburrida como para quedarse, tras conseguirla, de brazos cruzados. Así como el mundo occidental conoce los horrores de la falta de trabajo (el nombre sociológico de la depresión), el oriental conoce el horror de la falta de ejercicios. ¿Qué otra cosa podrá hacerse entonces sino sobreedificar por encima del estado de transfiguración? Nada parece más sencillo que tras el nirvana *lograr* un nirvana y medio. Otro motivo para el meteorismo de los estados de perfección se ha de buscar, sin duda, en la labilidad psicodinámica de los estadios finales, de la cual tendrá también algo que decir la literatura monacal de Occidente, bajo los apartados de «tentación», «prueba» o «recaída».

En lo concerniente al lado semántico de la terminología India sobre la ejercitación, sus complicaciones van mucho más allá del conocido abismo abierto entre percepción y comunicación. El mundo de los estados inducidos por las técnicas de la meditación sería un territorio vasto, o mejor dicho: una auténtica galaxia con rutas inseguras y límites indeterminados. Quien se desplace por ella no podrá estar nunca seguro si otros viajeros han visto o pisado las mismas estrellas en las mismas vías lácteas. Es verdad que los maestros afirman que ellos están en posesión de cartas seguras para orientarse en la vastedad del espacio meditativo, pero sobre su arte de leer las cartas sólo se conocen cosas contradictorias. Significaría sucumbir a una mistificación si se quisiera dar por supuesto que los planos de viaje rumbo a la perfección conducen a todos al mismo fin. De hecho, la meditación daría acceso, en esto comparable al sueño, a una esfera de observaciones que no son observables, de manera que uno sigue dependiendo aquí, como en el sueño y en su interpretación, de notificaciones secundarias y postelaboraciones tendenciosas. Además, resulta característico de los estados místicos el que sus portadores privilegien el silencio como forma de comunicación. Sería, ciertamente, un error sacar conclusiones a partir del silencio sobre la iluminación espiritual. En este punto de la no comunicabilidad, ésta puede incluir cualquier actitud abúlica entre lo ascendido hasta el tercer cielo.

Quizás la desgracia de la espiritualidad india fue haber desacoplado demasiado pronto y sin lucha, de la esfera de la expresión, la cultura de los estados internos, cosa que explicaría su superación por parte del imperativo inmuni-

[1] A. M. Podznejev, *Dhyana und Samadhi im mongolischen Lamaismus*, Hannover, 1927.

tario vulgarmente conocido como la «religión». Con la que topamos, como ya hemos visto, siempre que el interés por lograr un aseguramiento de las cosas últimas sabotea la ocupación afectiva y estética con las cosas penúltimas. La forma más fácil de barruntar qué aspecto habría podido presentar otra alternativa se produce escuchando música clásica india. En ésta se encuentra la analogía más sugestiva con el cromatismo de las iluminaciones espirituales, al desarrollarse enteramente a partir de una dinámica de estados de ánimo, inflamaciones, cascadas de afectividad y apaciguamiento. Aunque no haya ninguna notación musical que pueda adecuarse a los estados internos, producidos artificialmente, de los ascetas, es obvio que aquélla esconde numerosas endoesferas que siguen siéndonos tan inaccesibles como los sueños de otros. De los que, sencillamente, nada sabríamos si nosotros mismos no fuésemos capaces de soñar y deslizarnos por entre las tonalidades de la vida mental.

8
JUEGOS MAESTROS
DE LOS ENTRENADORES COMO GARANTES
DEL ARTE DE LA HIPÉRBOLE

CURA Y CULTURA

El concepto de «cultura» designa, en su definición menos confusa, sistemas de adiestramiento cuyo fin es transmitir a las generaciones siguientes contenidos cognitivos y morales importantes para la vida de la región. Dado que esta transmisión es, en todas partes, la fuente de un trabajo serio de la inteligencia, todas las culturas realmente exitosas y suficientemente capaces de reproducirse desarrollan una especie de órgano ontológico central, donde se dicta la sentencia de la importancia o la *no* importancia vital de las «cosas», a seis mil pies de distancia de la diferenciación filosófica entre lo sustancial y lo accidental. De ahí que las propias «cosas» sean ya siempre tema de discusión en el foro de la inteligencia de la supervivencia (en un sentido parecido ha reformulado Bruno Latour, mirando al futuro, el concepto de «cosas» [*ding* o *thing*] para la agenda de un mundo de Parlamentos plurales.[1] En este órgano, que en tiempos pasados era gestionado de un modo totalmente *presbiterocrático*, es decir, en los Consejos de Ancianos de la comunidad, y en tiempos más recientes de un modo tendencialmente democrático –es decir, a partir de una mezcla de inteligencia institucional, opinión de los expertos y opinión de la mayoría–, reside una capacidad de enjuiciamiento «*totipotente*» dedicado ya a sus tareas mucho antes de la separación de los campos de la realidad en lo ético, lo político y lo estético. En virtud de esa madurez que se supone adecuada a la realidad, dispone de las categorías más importantes de la razón práctica: el juicio sobre el caso de necesidad y el juicio sobre lo prioritario. Es decir, reconoce situaciones de excepción y decide sobre el orden de sucesión en que las cosas más importantes tienen que ser despachadas. El hecho de que la fabilidad forme parte de

[1] *Cf. Making Things Public. Atmospheres of Democracy*, Cambridge y Londres, ed. por Bruno Latour, Peter Weibel y otros, especialmente el capítulo IV: «*From Objects to Things*», págs. 250-295.

las condiciones de su trabajo no quita en absoluto valor a la actividad de esta capacidad de enjuiciamiento.

La dimensión de «cultivo» de la *cultura* hace referencia aquí al cuidado por el eterno retorno de lo semejante en los descendientes. Allí donde aparezcan *cura* y *cultura* estarán, primordialmente, al servicio de la semejanza. Ésta exige de los miembros de una población que de la suma de las actividades del grupo puedan surgir cosas nuevas semejantes. Quien tenga aquí un comportamiento descuidado y no se dedique a cultivar lo dado permitirá un crecimiento salvaje que parecerá, con mayor frecuencia, más decadente que original. En este contexto se ha de recordar, una vez más, la atmósfera neófoba de las culturas más antiguas.[1] Con un trasfondo así se puede manifestar expresamente una vez más la maravilla que significan las civilizaciones más libres que despuntarán después: es como la posibilidad de que una población dada se haya hecho lo suficientemente consciente de su capacidad de reproducción, de sus técnicas didácticas y del atractivo de su modo de vida como para poder permitirse el lujo de renunciar a la represión, heredada de tiempos pasados, de toda variación inoportuna, confesándose partidaria en cambio del nuevo y arriesgado hábito de una más amplia tolerancia de las variaciones. De ello se derivan los típicos problemas de las culturas tardías, que en la actualidad nos ocupan a diario; éstos surgen de la no pacífica coexistencia de grupos amigos de las variaciones y grupos enemigos de las mismas dentro de una población estatal con un tiempo distinto desde un punto de vista civilizatorio.

LA IMPROBABILIDAD ESTABILIZADA: LA ERECCIÓN DE MODELOS

Tanto más sorprendente parece, con el mismo trasfondo, la emergencia de las altas culturas primitivas. Para su definición recurro a mis comentarios sobre la estabilización de las tensiones verticales en grupos aislados en su *secesión*. Según esto, una alta cultura no significaría otra cosa que un sistema de reproducción de funciones hiperbólicas o acrobáticas en espacios de retiro para élites, cuya forma general se manifiesta en una ética de *improbabilidad* estabilizada. Con ello pasa a ocupar el centro de la atención el *acróbata*, en un senti-

[1] *Cf.* pág. 159 sig.

do del término tanto literal como figurado, como portador de una casi-imposibilidad presentada como duradera, a costa, por cierto, de la equiparación convencional entre la aristocracia y la élite. Fue Nietzsche el primero en observar que la verdadera aristocracia se muestra en que –como en el caso del guía espiritual– la «inmensa imposibilidad de su tarea» quede traducida en una actitud corporal refinada.[1]

Sabemos, por supuesto, que la estabilización de las más altas improbabilidades sólo puede realizarse, en general, mediante la erección de modelos. Es comprensible que éstos no sean transferibles meramente en el interior de las familias, sino que tengan que ser transmitidos a través del imaginario colectivo, es decir, a través de los sistemas mentales de ejercitación y ranking de una cultura (sólo hay cortocircuitos en los entornos donde coinciden la familia y la alta cultura, como en el caso de los brahmanes, los rabinos o las casas parroquiales protestantes). Cuando se habla de modelos, hemos de pensar ante todo, en los tipos donde se encarne de forma ejemplar lo heroico, lo sagrado o el *agón* deportivo, es decir, en los héroes del campo de batalla, en los hombres-dioses que se encuentran en los bosques y en el polvo rojizo de los caminos de la India, en los santos del desierto y del monasterio y en los atletas de la palestra, del estadio o de la arena del anfiteatro. A todos ellos les circundaría aún algo del aura de sus antecesores, los taumaturgos de épocas arcaicas, los hechiceros y los magos que parlamentaban diplomáticamente con las fuerzas naturales y los demonios (habían sido los primeros que, rebelándose contra el bloque de la realidad, ejercían su encantamiento sobre el entorno). Sólo en tiempos muy posteriores se añaden a esta lista los artistas, siendo cada uno de ellos, en su propio género, un hacedor de maravillas, convertido en un blasfemo del principio de lo imposible.

Los roles y los espacios de la improbabilidad estabilizada en las altas culturas estarían perfilados de una forma suficientemente clara en estas figuras. Una vez establecidas éstas, tienen que quedar claros los modos conforme a los cuales puede acaecer en cada sector particular la traducción de lo improbable e irrepetible en algo probable y repetible, constituyéndose así el campo primigenio de las escuelas. Ciertamente, aquí sólo había al principio una cosa: lo que en tiempos posteriores se llamará escuela era inicialmente más un fenómeno

---

[1] Friedrich Nietzsche, *Morgenröthe. Gedanken über moralische Vorurteile*, Libro I, 60 (trad. cast.: *Aurora: reflexiones sobre los prejuicios morales*, trad. de Genoveva Dieterich, Nuevas Ediciones de Bolsillo, Barcelona, 2009).

taumatúrgico que pedagógico. Primero el milagro, luego la educación. De ahí la estrecha ligazón entre la ética y el arte que maravilla. Cuando Platón y Aristóteles aseguran que el origen de la filosofía estribaba en el admirarse *(thaumázein)*, agarran todavía, por poco, el último cabo de un orden donde las prestaciones más altas eran medidas con el patrón de lo increíble; sólo mucho después pudieron dictar el orden del día las trivializaciones y las imitaciones a mitad de precio. En cualquier caso, la introducción en lo improbable no tiene, al principio, nada que ver con guiar a los niños, sino que se dirige a adultos que en mitad del camino de la vida comprenden que el modo ordinario de ser hombre ya no basta. Lo que había al principio no era la educación, sino la seducción mediante la admiración. Sólo de la escuela de lo maravilloso dimanan los efectos que mueven a los hombres hacia la secesión.

Paradojas y pasiones: el surgimiento del mundo interior mediante una supertensión crónica

De ahí que la alta cultura no sea meramente, en absoluto, como enseñaba Oswald Spengler, el resultado del encuentro entre una región y un alma del grupo, o la amalgama de un clima y un trauma. Pero tampoco sería simplemente –por citar la ingeniosa definición de cultura como formación, que da Egon Friedell– una «riqueza de problemas». Toda alta cultura estaría enraizada más bien en la robusta posesión de una paradoja que ha sido hecha susceptible de ser transmitida. Nacería de la cruel ingenuidad con la que esa paradoja basal va tomando cuerpo en sus primeros estadios. La ingenuidad de las altas culturas primitivas es cruel en la medida en que impone a sus adeptos su reivindicación de hacer posible lo imposible. Sólo cuando esas duras paradojas de partida se hayan distendido y convertido en problemas podrá disfrutarse de ellas como de una riqueza y ser reunidas como objetos de la educación. En sus primeros estadios las paradojas no son vividas como tesoros, sino sufridas como una verdadera pasión.

Digamos abiertamente en qué consiste la paradoja basal de toda alta cultura: surge de la orientación de ésta hacia excesos hiperbólicos o acrobáticos considerados continuamente bajo la suposición de que son susceptibles de imitación y normalización. Al convertir las altas culturas las prestaciones excepcionales que realizan en algo convencional generan una tensión patógena, una especie de mal de altura crónico, a lo cual los participantes de este juego paradójico su-

ficientemente inteligentes sólo pueden contestar con la formación de un espacio interior de evasión y simulación, y, por lo tanto, de un «alma», de un *ba*, de una *psykhé*, de un *atman* (y, más en general, de un mundo interior que no para de reflexionar).

El alma emerge como la instancia donde hay que tener presente, como una posibilidad siempre pensable, lo imposible. El «alma» –en el sentido de un órgano del mundo interior o microcósmico para la duplicación del ser en su conjunto– no sería, en absoluto, una instancia supratemporal, en la que se habría manifestado el ser-para-sí de los hombres de todos los tiempos y de todos los pueblos. Surgiría solamente como el síntoma de una sobreexcitación generada por una paradoja inevitable, por una exigencia que no se puede ni cumplir ni ignorar. La «interioridad humana» dejaría de ser únicamente el espacio por donde transitan afectos «en ebullición», como se puede todavía reconocer con claridad, por ejemplo, en la visión que Homero tiene del *thymós*;[1] también dejaría de ser solamente el receptáculo de las visitas de demonios, sueños e «ideas». Se asemejaría más bien a una inflamación crónica de la autopercepción, provocada por la demanda, inaceptable, de que los anhelos de los individuos deben apuntar hacia ejemplos imposibles de imitar. La inflamación paradójica y el estabilizado ser-para-sí serían magnitudes que cuentan la misma edad. Y a la inversa: la ética de la alta cultura únicamente se hace atractiva aprendiendo a reclutar para ella las fascinaciones más altas, lo física y moralmente admirable. Lo admirable sería la sonrisa de lo imposible.

Sólo mediante la transformación de lo increíble en algo modélico puede estabilizarse el clima de trabajo de la alta cultura: cuando habla a los suyos, lo hace sin olvidarse jamás de hacer referencia a los seres perfectos, los cuales se han convertido en recomendables precisamente por haber llevado a cabo algo no-imitable. Tan pronto como da el salto del ámbito físico al moral el *akro bainein*, el desplazarse «de puntillas» por la cuerda sobre el abismo que encandila todas las miradas, entraría en juego la paradoja: las tensiones verticales del tipo más exaltado surgen por la elevación de lo inimitable al rango de lo ejemplar.

---

[1] *Cf.* Bruno Snell, «*Die Auffassung des Menschen bei Homer*», en *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Hamburgo, 1946, págs. 15-37.

AMANECER DEL ENTRENADOR

Con este trasfondo, se puede fundamentar la figura del entrenador como la de un guía por la vía de lo improbable. Desde un punto de vista sistémico, le compete la tarea de hacer invisible la paradoja de la alta cultura de que sea justamente lo imposible de imitar lo que se emplea como acicate para la imitación más intensiva. Aquí desempeña su papel la estrategia expuesta por Edgar Allan Poe en *La carta robada,* conforme a la cual el mejor escondite estaría en la superficie que se encuentre más a la vista. Resulta algo característico del complejo heroico-sagrado-atlético el que oculte su seducción hacia lo imposible bajo un complicado barullo: en primer lugar, éste no tiene ningún otro cometido que hacer invisible e inaudible, mediante una iluminación y una acentuación excesivas, lo contradictorio de su mensaje, inmediatamente detectable para una consideración serena de las cosas; en segundo lugar, debe movilizar los instintos miméticos que no toleran que sean alabados en otros excelencias que faltarían por completo en la propia existencia. La propaganda *aretológica* cumple con su sentido si a la pregunta sobre «qué tiene el otro que yo no pueda tener también» provoca la respuesta: «¡Ya veremos!». La admiración es el gran vehículo de los celos. Éstos no toleran que se prefiera de una forma absoluta a otros, y si hay algo que va profundamente contra su naturaleza es el que se haga una propiedad privada de los triunfos sobre lo imposible acumulados en otro presuntamente inimitable. De ahí que los primeros arranques hacia los altos de la improbabilidad no den en absoluto la impresión, en el aspecto psicodinámico, de algo desvalido. Todas las altas culturas explícitas emplearon para su iluminación una movilización mimética cuyo sentido sería nada más y nada menos que la *expropiación* del modelo. El sigilo es, también aquí, la primera condición de la actividad: así como en una «actividad cultural» no perturbada no se plantea jamás el dejar patente la paradoja basal, los impulsos que operan en la emulación siguen siendo asimismo inconfesables.

Sólo teniendo en cuenta estas premisas se pueden mirar desde la perspectiva escenográfica que merecen las apariciones de los primeros *entrenadores.* Para un papel así al principio sólo resultan adecuadas aquellas personas excepcionales que han logrado el automilagro, la autotransformación en una *monstruosidad* realmente existente. De ellas emanaría esa aura numinosa que circunda a los magisterios más altos. Dado que en este estadio el maestro es, en su alteridad admirable, la doctrina misma, muestra una nueva clase de

autoridad; ya no se trata de la gravedad de los ancianos de la comunidad, sino de la plena luminosidad de la pura excepción, que seduce tan pronto es vista y sentida. De ahí se deriva la nueva altisonancia de la pedagogía: «Yo soy el camino, la verdad y la vida»,[1] o «El Padre y Yo somos la misma cosa»,[2] o «Yo soy yo, pero también el otro [...]. Estoy libre de honor y de deshonor, libre de cualidades propias. Yo soy Siva. Estoy libre de la unidad y de la dualidad y de contradicciones. Yo soy él».[3] En torno a estos recién nacidos de lo inaudito se reúne una corona de discípulos, que quieren encarnar el privilegio de emanar ellos mismos a partir de la excepción.

Ya en la primera vuelta del experimento de transposición aparece un fenómeno que acompañará como su sombra casi trágica a todas las creaciones de escuelas: la separación de los aptos de los no aptos. El *trainer* espiritual eficiente desarrolla no sólo la prudencia del médico antiguo, que se mantenía apartado de los casos incurables, sino también el olfato específico del pescador de hombres, que percibe, entre los meros interesados, quiénes son los poseedores de una afinidad natural con el espíritu de la doctrina. En tiempos de la Escolástica se los llamará *los más talentosos*, en épocas burguesas *los más dotados*. Por razones fáciles de entender, un buen día el resentimiento, abstractamente universalista, tronará contra el concepto de las «dotes naturales».[4] No sólo la vieja Manto[5] ama a quien ansíe lo imposible,[6] sino todo el que se haya incorporado el *élan* de la alta cultura. Más importante que amar a quien anhele lo absurdo es, sin embargo, descubrirlo entre la mayoría, a la que querer inculcar el *éros* de lo imposible sería una pérdida de tiempo. Así como Caronte, el barquero del mundo de los muertos, lleva al otro lado a un Fausto que arde en amor por Helena, cada uno de los grandes *trainers* acompaña «al otro lado» a los discípulos que no cejen en sus anhelos.

---

[1] Juan 14, 6.

[2] Juan 10, 30

[3] *Maitreya Upanishad*, 120, 125.

[4] Resulta aquí sintomático el artículo del teórico de la educación marxista y psicólogo Lucien Sève, «*Les "dons" n'existent pas*», en *L'École et la Nation*, octubre de 1964.

[5] El autor se refiere, irónicamente, a la señora Manto, ministra de Salud sudafricana, que pretendía curar el sida con ajos y remolacha. *(N. del T.)*

[6] J. W. von Goethe, *Fausto*, II, verso 7488.

Diez tipos de maestros

A continuación haré un retrato sumario de cinco tipos de entrenadores espirituales, cada uno de los cuales atiende a su tarea de revestir con la apariencia de algo realizable y vivible las exageraciones, *prima vista* no vivibles, que apuntan a una superrealidad. Menciono en primer lugar al gurú de la tradición brahmánico-hinduista, luego al maestro de la doctrina de liberación budista, después al apóstol, o al abad, como *imitatores Christi*, y, finalmente, al filósofo, como testigo de la búsqueda de la verdad, y al sofista, en cuanto politécnico del *ars vivendi*. Apenas sería necesario explicar por qué en cada uno de estos tipos toma cuerpo un moldeado característico de la *venia legendi* de nuestro entusiasta instituto politécnico antropológico. En una pasada aún más rápida me gustaría poner al lado de estas figuras otra serie análoga, también de cinco miembros, compuesta de entrenadores pragmáticos o bien artísticos: al *trainer* de atletas, al maestro de un oficio o de un virtuosismo artístico, al profesor académico, al maestro profano y al escritor de la Ilustración. Es evidente por qué en este grupo de gente facultada para enseñar hay que contar, de antemano, con acuñaciones más superficiales y anónimas de la tensión vertical: todas ellas tienen que ver con la popularización y estandarización de efectos de lo *mirabile*, estando, de una u otra forma, ya de camino hacia lo que la modernidad –tras los efectos triunfales iniciales de la alfabetización general– ha incorporado a su bandera como el concepto de la *educación general*. No obstante, hasta estos enseñantes ponen en práctica la idea, cada vez más necesitada de fundamentación, del rendimiento máximo: la democracia, enseñan ellos *implicite*, no es en cuanto tal una razón válida de por qué todas las clases de tensiones verticales deban ser abolidas. Éstas siguen siendo válidas, si bien de un modo distinto, ya por el simple hecho, de ecología de fuerzas, de que incluso en un mundo concebido como estrictamente igualitario no todos podrían todo, y menos igual de bien.

El gurú

En esta enumeración debe colocarse en primer lugar la figura del *gurú* indio, un nombre que en el contexto contemporáneo occidental apenas se emplea alguna vez sin ironía, como si se quisiera designar con él a una persona que ofrece a sus adeptos la posibilidad de sobrevalorar su figura, y esto, pro-

bablemente, no sin haberse entregado ellos mismos antes a una autosobrevaloración. Naturalmente, esta ironía usual no nos diría lo más mínimo sobre las relaciones que tienen lugar en la India, y sí mucho, sin embargo, acerca del cambio de mentalidad antiautoritario entre los occidentales en general y el declive de prestigio de sus propias profesiones docentes en particular. Revelaría el escepticismo, difundido ya como una epidemia en el mundo antiguo, respecto a la idea de que algún mortal pueda ser mejor que cualquier otro respecto a la visión de las relaciones fundamentales del mundo y de la vida, y esto no meramente en el sentido de haber obtenido por casualidad un saber mayor por una más larga experiencia, sino gracias a su penetración más profunda en las estructuras ocultas de la existencia. Así como en Europa está hecho una ruina el concepto de maestro, con la única excepción del *maestro* de la actividad musical, ha perdido también prácticamente todo crédito la idea de una capacidad docente superior en asuntos existenciales. Cuando Martin Heidegger usara aún de forma ocasional, con gesto serio, hablando del *Meister Eckhardt*, la expresión «maestro de lectura y de vida», no dejó de percibirse, ya en su época, el tono arcaizante de la misma. Habría cometido una transgresión contra el nuevo *consensus* de que la disciplina de la vida no es susceptible, en ninguna circunstancia, de ser enseñada por un maestro.

El escándalo de la función del gurú podría formularse simplemente en estos términos: implica un modo de enseñar y de aprender basado en una *iniciación*, y, con ello, en la extralimitación hacia una esfera del saber sagrado y no-público; ésta es justamente la característica que hace inimitable para la cultura moderna del aprendizaje en Occidente el modelo de estudio centrado en la figura del gurú de la antigua India. Nosotros tenemos para ofrecer introducciones en este o en aquel sector determinado del saber, pero sin admitir *iniciaciones*, prescindiendo totalmente del hecho de que en nuestras latitudes no se prevé como final de los estudios la iluminación espiritual. Nosotros damos por supuesta en nuestros estudiantes la continuidad de la persona, desde el principio de la escolarización a la matriculación en alguna especialidad y a la realización de los exámenes pertinentes, mientras que el aprendizaje que se hace con un gurú conoce dos momentos discontinuos, el primero al ser iniciado en el *modus essendi* propio del discípulo –lo cual implica una especie de muerte simbólica–, y el otro con el logro eventual de la meta suprema, algo descrito según la convención india como la comprensión, realizada psicosomáticamente, de la identidad entre el alma individual y el alma universal. En ello se evidencia cómo el aprendizaje de iniciación está acoplado, por su forma dra-

matúrgica –más allá de sus arreglos en la forma narrativa de los grados de la vida– a un esquema de reencarnación, razón por la cual su finalidad tiene que seguir buscándose, más que en una cualificación, en una labor de transformación.

Aún más escandalosa que la alianza iniciática que acompaña a la relación entre el maestro indio y el discípulo es, para una sensibilidad occidental, la forma de convivencia y, directamente, de promiscuidad entre ambos. El reconocimiento de un maestro implicaba, por lo general, siempre que se tratara de relaciones brahmánicas estacionarias, la entrada en la comunidad familiar, comúnmente durante un período que apenas podía ser más breve de doce años, el tiempo que llevaba la mayoría de las veces la memorización de los escritos védicos, que se esperaba que fueran asimilados por los adeptos, independientemente de las clases de ejercicios prácticos (*asanas*) con que se abordara la labor psicofisica de transformación. Este factor de cohabitación en la relación entre el maestro y el discípulo conllevaba una relación de dependencia abiertamente *psicofeudal*. En esto, el discípulo tenía que desempeñar, respecto a su maestro, no sólo roles receptivos, sino incluso serviciales, de ahí el nombre sánscrito para designar al discípulo, *antevasin*, «aquel que acompaña al gurú y le sirve». Aún con mayor frecuencia se llama al discípulo *shisia*, o *chela*, que significa aquel que está «sentado a los pies del maestro», una expresión que nos hace evocar un mundo desaparecido, antes de la invención de ese instrumento antropotécnico universal de la modernidad que es el *banco de escuela*. Desde el punto de vista de la historia de las actitudes, la modernidad sería, por lo demás, un sinónimo de la dependencia de la silla o de otros muebles para sentarse, con la extinción *eo ipso* de la capacidad de sentarse directamente sobre el suelo, sin sentir el propio cuerpo como un peso.

El significado auténtico del modelo de aprendizaje centrado en la figura del gurú no estriba, ciertamente, en esos factores hogareños e íntimos que recuerdan de lejos las formas de vida de los artesanos medievales de Europa. De ahí también el peligro de efectos terribles para el discípulo, al que se le podría ocurrir empezar una relación con la esposa del maestro, posibilidad que no parecía estar muy lejos, produciéndose aquí una informal situación de *minne:*[1] una alta dama y un aspirante separados, en un espacio muy íntimo, por un fuerte

[1] *Minne* («amor», de ahí *Minnesang*, «lírica amorosa») como representación típicamente medieval con un código de obligaciones, respeto y amor recíprocos, característico de la cultura feudal de la Alta Edad Media. *(N. del T.)*

tabú y atentos el uno del otro. Su sentido sólo puede revelarse si se considera el aspecto psicodinámico de la relación maestro-discípulo: se trata nada más y nada menos que de un acuerdo de regulación de una transacción hiperbólica. Tan pronto como el gurú admita en su séquito a un *antevasin* o *chela* ha cerrado con él *implicite* una especie de contrato de perfeccionamiento. Lo cual entraña una ligazón tanto metafísica como pragmática, cuyo fin es avanzar por lo menos algunos pasos en el camino hacia una imposibilidad realmente existente, si no ya hacia la realización del *magnum opus* en cuanto tal, la divinización en vida y la transformación del *antevasin* en un *jivanmukti*, «el liberado aquí y ahora». El gurú y su discípulo acuerdan entre sí una alianza que si no es a vida o muerte, sí sería, sin embargo, una cuestión de vida o *hiper-vida.*

A la luz del reciente saber psicológico de Occidente, de lo que se trata en esta relación singular es de un *rapport* magnetopático, o psicoanalítico, es decir, de un estado de excepción del campo anímico que se ha estabilizado, donde el maestro se pone a disposición del discípulo como un área en que proyectar las idealizaciones más intensivas de éste. Pero a diferencia de la situación magnetística o psicoanalítica, donde se trabaja, según las normas de sobriedad habituales, en la disolución a largo plazo de la transferencia idealizante, la relación gurú-*antevasin* no apunta a la superación, sino al incremento clarificador de la idealización, junto con una intensificación de la identificación, que en su realización ortodoxa ha de ser impulsada hasta un registro preobjetivo y prepersonal que trascendería lo metafórico. Desde la perspectiva del gurú, las anticipaciones idealizantes del discípulo no fallan porque apunten demasiado alto, sino que el discípulo es, más bien, tal discípulo sólo en tanto está condenado a una especie de error inevitable, dado que él no puede saber todavía a cuánta mayor altura está la meta real de lo que sus anticipaciones soñadoras son capaces de sospechar. No obstante, la identificación sería el recurso afectivo más importante con el que el trabajo transformativo tiene que bregar, por lo que pertenece al oficio pedagógico del gurú el mantener encendido durante el tiempo que sea necesario el fuego de la ilusión del principiante. De todos modos, es evidente que un arte de lo imposible institucionalizado no puede ser medido con los patrones de la ontología occidental de lo trivial y las correspondientes construcciones psicológicas de lo que es la normalidad.

Tales referencias a la dimensión hiperbólica en el acuerdo de transformación entre maestros y discípulos no pueden invalidar, naturalmente, el escepticismo ante una forma de estudio centrado en la figura del gurú. Por ello, es todo menos casual que gran parte de la literatura occidental, incluida la hin-

chada literatura patria, que trata este fenómeno del maestro-gurú –surgida no pocas veces de la pluma de psiquiatras irritados, psicólogos sociales comprometidos y nerviosos portavoces de sectas–,[1] esté dedicada al problema de los falsos maestros y del abuso psíquico de los adeptos. Sus autores postulan, sin excepción, el fortalecimiento del control de calidad de los productos en los mercados de la religión. A sus ojos, las cosas se presentan la mayoría de las veces como si en el curso de la globalización que ahora tiene lugar hubiera cambiado también el mercado espiritual mundial. Así como hoy día no pocos peligrosos provocadores se benefician de las facilidades de viajar que ofrece el tráfico mundial, pueden también difundirse con mayor facilidad más allá de las fronteras de sus países de origen los *memes* del «delirio divino». Aún más preocupante es la impresión de que la psicosis se ha vuelto altanera y quiere rebautizarse y convertirse, de la enfermedad clasificada que era, en una forma incomprendida de *fitness.* Si bien es verdad que lo que resulta más provocador es la epidemia de amoralismo místico que, a consecuencia de los éxitos misioneros de los maestros hinduizantes, empezó a extenderse en el hemisferio occidental, demasiado dispuesto a acoger algo así. El virus que desde entonces se ha inoculado en clientes igualmente dispuestos consiste en la peligrosa visión de que, desde una determinada perspectiva, la falta de conciencia y la iluminación espiritual son cosas idénticas.

Probablemente la verdad sea que el mundo de las representaciones de la iluminación espiritual ha sido también objeto de mediatización, no tardando mucho en aparecer talentos de la *performance* entre los maestros de una imposibilidad *bien temperada.* En ninguna otra biografía de gurús ha podido observarse con mayor claridad, en las últimas décadas, este cambio brusco que en la del predicador iluminado y fundador de secta indio Bhagwan Shree Rajneesh (1931-1990), alias *Osho,* que junto a Ramana Maharshi, Jiddu Krishmamurti y Sri Aurobindo Gosh representa, pese a ser discutido, la cuarta figura de repercusión universal de la espiritualidad india del siglo XX. Su posición de excepción se revela ante todo en la aceptación de técnicas de *performance* occidentales en las formas de adoctrinamiento espiritual, sumidas, de otro modo, en una rutina devota. Como un Duchamp del ámbito espiritual, transformó todas las tradiciones pertinentes en juegos técnico-religiosos y místicos *ready-made.* Dice mucho de su lucidez el que en la cumbre de su éxito se transformara hasta a sí

[1] Tampoco faltan periodistas burlones. *Cf.* al respecto Gita Mehta, *Karma Cola: Marketing the Mystic East,* Nueva York, 1994.

mismo en un *ready-made*, apartándose, con un fino olfato del vuelco que representaba el espíritu de la época, de su propio pasado hinduizante. Como reconoció todavía a tiempo, éste había estado demasiado vinculado a la mentalidad del romanticismo *posmayo del 68* europeo-americano. Al adoptar en 1989 el nombre japonés de Osho –«*the joke is over*»– se apoderó, ágil y despierto, de la reciente tonalidad neoliberal-budófila de Occidente, encontrando para ella una etiqueta con futuro. Con este gesto daba una señal a partir de la cual ha comenzado, en el campo de las antropotécnicas centradas en la figura del gurú, una época de *re-branding*.

EL MAESTRO BUDISTA

En lo tocante a las acuñaciones budistas de este cuadro de maestros, éstas participan en dos cambios evolutivos, que modifican profundamente el sentido de la doctrina. Por un lado, el cambio de acento ya en los tiempos antiguos del arte elitista de autoliberación del *hinayana* («pequeño vehículo») al populismo compasivo del *mahayana* («gran vehículo»); por otro, en tiempos más recientes el cambio, que hace época, de la actitud fundamental de negación radical del mundo y de la vida en otra de afirmación, en principio, del mundo y de la vida. La información más importante sobre el perfil del primer maestro que sigue la senda de la nueva doctrina procede probablemente de la propia leyenda de su iluminación espiritual, tal como es relatada en una redacción de Ceilán: según ella, el *despierto* se habría quedado diez días en silencio y sin ser tocado por nadie, bajo el árbol *bodhi*, «con el feliz sentimiento de estar despertando», luego se habría levantado para sumirse, bajo la copa de otro árbol, durante siete días más en su liberación, repitiéndolo de nuevo bajo un tercer árbol. El mensaje de la narración es inequívoco: lo que aquí ha sucedido transcendería todo lo enseñable. A una meta así no conduce ningún camino señalizable, el propio acontecimiento se adelanta al intento de producirlo. Se habría roto la vinculación entre la verdad y el método.

Con todo, el fenómeno de escuela con más ramificaciones de la historia de la civilización está en conexión con este episodio y la posterior decisión de Buda de actuar como maestro. La doctrina surge del acto paradójico de un quebrantamiento del silencio, con plena conciencia del hecho de que las palabras habladas no deben ser tomadas nunca meramente en su valor enunciativo, sino que tienen que hacerse valer, sobre todo, como directivas terapéuticas. Los enun-

ciados de la doctrina espiritual son «comunicados indirectos», que responden a una tendencia más *higiénica* que dogmática. Con tan potente paradoja inicial, el budismo, con su voluntad de esparcir las semillas de lo incomunicable, se ha desarrollado como una de las corrientes más comunicativas de la cultura espiritual universal.

Durante sus primeros quinientos años sigue siendo lo único que, de acuerdo con sus condiciones iniciales, podía ser: un asunto que concernía a pocos, los cuales, sin embargo, por las circunstancias indias y del Sudeste asiático, tenían que convertirse en numerosos. Si, vistos de lejos, los *entrenadores* budistas, los superiores de los monasterios y los consejeros de quienes venían buscando ayuda sólo parecían una continuación de los gurús, con medios ligeramente diferentes, si lo consideramos más de cerca se evidencia que en muchos puntos constituían su reverso. Pisan el escenario de la historia del espíritu como un movimiento de terapeutas, para los cuales lo que está en juego no es tanto la transmisión de una doctrina religiosa, de una visión esotérica del mundo o de un arte de la contemplación mística. Lo que ellos se proponen es únicamente la superación de los condicionamientos del sufrimiento, empezando de una forma resoluta con su propia implicación en los procesos generadores del sufrimiento. Llevando a su punto culminante el motivo de la liberación, que resultó predominante desde quinientos años antes de la era cristiana en todo el norte de la India, sintiendo totalmente de su parte al espíritu de la época socavaron, el sistema de castas en que se cimentaba el brahmanismo y su «superestructura» metafísica. Sólo respecto a la tendencia fundamental de la civilización, que aspira a la progresiva interiorización y sutilización del sacrificio, puede verse al budismo como un desarrollo evolutivo de potencialidades del brahmanismo tardío. Si en épocas anteriores se trataba siempre de equiparar al hombre y al sacrificio,[1] ahora el sacrificio es desplazado enteramente al ámbito interior. En última instancia, las cosas son presentadas como si no se hubiera sacrificado absolutamente nada, pues el hombre abandona sus adherencias y se separa de algo que, de todos modos, no fue nunca su posesión sustancial. Se podría ver en esto una interiorización del tradicional nudismo ascético, donde no es el cuerpo el que transita *vestido de aire*, como practican los *digambaras*, sino la misma alma, que desvela su no-ser, paradójicamente, andando desnuda.

---

[1] *Cf.* al respecto el capítulo «*Das Heil der Identifikationen*», en Axel Michaels, *Der Hinduismus. Geschichte und Gegenwart*, Múnich, 1998, págs. 357-377.

Es verdad que no pocos de los discípulos de Buda sucumbieron, pocas generaciones después de su muerte, a un fetichismo masivo respecto a la interpretación de las reglas monacales, produciéndose la primera gran escisión de la escuela con motivo, entre otras cosas, de un amargo debate entre superiores de diferentes monasterios en torno a cuestiones como ésta: si un monje puede guardar o no sal en un cuerno de búfalo, cosa que equivalía a una transgresión contra la regla de conservación de los alimentos, o si la esterilla de dormir del monje puede tener flecos, lo cual, en caso de una respuesta afirmativa, habría violado la regla que habla de las dimensiones de tales esterillas.[1] Dieron pie asimismo a escisiones de la escuela objetos de disputa de tipo filosófico, de manera que pocos siglos después de la muerte del maestro las dieciocho «escuelas clásicas» fueron adquiriendo contornos diferentes, dividiéndose cada una de ellas en numerosos subgrupos y bordes sectarios, que, siguiendo las leyes universales del narcisismo de la diferencia más pequeña, se fatigaban unos a otros.

Me limito aquí a la cuestión sobre el modo como los maestros y discípulos budistas llevan a la práctica sus acuerdos acerca de lo imposible. Básicamente, vuelven a resurgir aquí todos los motivos que conocemos de la relación entre el gurú y su discípulo, complicándose más de la cuenta por el crecimiento de la negatividad, que caracteriza la doctrina budista en comparación con la brahmánica. Mientras que el gurú puede actuar en largos tramos del camino como cómplice de la proyección que en él hace el discípulo, al maestro budista le compete la tarea de apartar tal proyección de su persona, reconduciéndola al *dharma*, a la «doctrina de salvación», como corresponde a una enseñanza de la falta de *mismidad*. El cumplimiento del contrato de lo imposible revistiría aquí un carácter más abismal, ya que los deberes que tienen que hacer los adeptos exigen una ruptura aún más profunda con las intuiciones de la ontología popular.

Hablando de un modo esquemático se podría decir que el gurú inicia al discípulo en una verdad simplemente contraintuitiva, según la cual la gran alma del mundo y el pequeño yo-mismo son idénticos, un conocimiento que, sin duda, tiene como presupuesto una serie de modificaciones intensivas por parte del que está aprendiendo. En cambio, el maestro budista se encuentra ante la dificultad de hacer plausible al alumno una verdad *doblemente* contraintuitiva: la identidad de la no-mismidad del mundo y de la no-mismidad privada.

---

[1] *Cf.* Michael von Brück, *Einführung in den Buddhismus*, Fráncfort, 2007, págs. 188-189.

La realización de esa ecuación coincidiría con la iluminación *more buddhistico*. Ésta pide, por su naturaleza, una especie de enseñanza en la que los alumnos se ven continuamente relanzados hacia la estructura autorreferencial de su búsqueda. Tienen que aprender a encontrar en sí mismos la *nada* liberadora, y luego aprender también a ver el mundo como una *nada*, reconociendo finalmente que esas dos *nadas* son una misma cosa. Cada encuentro debe brindarles la oportunidad de una despedida. Donde otros se asientan y se juntan ellos deben aprender a marcharse y a seguir caminando. De ahí el uso abundante de paradojas que se observa en muchos maestros budistas. Si las ortodoxias se muestran *ex officio* interesadas en limpiar su doctrina de paradojas y hacerla razonable –el ejemplo más reciente lo tenemos en el muy comentado discurso de Benedicto XVI en Ratisbona–, se reconoce con frecuencia al adoctrinamiento budista (siempre que no esté, a su vez, corrompido por lo *religioide*) en su empeño por destacar su carácter paradójico hasta los límites del autodesmentido, llegando incluso a designar el *dharma* como un mero espejismo.[1] Las paradojas verbales serían, en conjunto, proyecciones de la paradoja ascética de base, mediante la cual se transmite al adepto el mensaje de que no hay absolutamente «nada que alcanzar». Claro que, para comprender esto, primero tendría que haberse estado sentado meditando, catorce horas al día, durante tres décadas.

El estilo más característico del budismo más reciente podría ser, además de la paradoja, la tautología, especialmente en sus acuñaciones japonesas, que complacen mucho al individualismo contemporáneo de Occidente, pero probablemente sólo porque tendemos a confundir las tautologías de nuestro positivismo con las del negativismo de esa doctrina de la no-mismidad. Decir que una rosa es una rosa celebra, en el contexto occidental, el valor propio –o casi se podría decir: la *idiocia*– del ser, que hace descansar al intelecto. Que esta flor del cerezo es esta flor del cerezo significaría allí, en cambio, que una forma de la *nada* débil, una caducidad rosa, roza en este momento a un ojo caduco, otra forma también de *nada* débil, ambas colocadas ante el trasfondo de una *nada* fuerte.

---

[1] *Cf.* la colección de sentencias de Kodo Sawaki (1880-1965), uno de los más característicos maestros zen de los últimos tiempos, reunidas bajo el título: *Zen ist die grösste Lüge aller Zeiten*, Fráncfort, 2005.

Intermezzo: crítica de la iluminación

Permítaseme ahora apuntar por qué el concepto de *iluminación* ha perdido su sentido para los filósofos de la modernidad europea. Desde el punto de vista tipológico, hasta el presente sólo se han dado a conocer dos clases filosóficas, relativamente importantes, de iluminación: por un lado, la iluminación de la «sustancia» de tipo ontológico-espiritual, tal como es presentada tanto en los sistemas hinduistas como en el platonismo y en sus derivados cristianos: en ella se realiza, más o menos a fondo, la equiparación entre el alma del mundo y el alma individual, o bien entre el intelecto infinito y el finito; por otro lado, nos topamos con la iluminación de tipo nirvanalógico, como se conoce por las tradiciones budistas, donde la igualdad de esencia se «realiza» entre la falta de *mismidad* del mundo y la ausencia de un alma sustancial en el individuo.

Los análisis recientes han de hacer un reparo fundamental a estos dos modelos: en la primera variante se podría censurar el que suponga en el mundo la existencia de más inteligencia y más alma de la que le corresponde. En lo concerniente a la esfera anorgánica, se mira con mucha reserva su participación en una facultad de orden psíquico y espiritual. Pero incluso el mundo orgánico sería, por lo que podemos ver en él, más un campo de batalla entre innumerables puntos, confusamente distribuidos, del *deseo* de vivir que un *totum* animado por la razón. Si fue posible atribuirle algo parecido a un alma que todo lo abarca sólo se pudo hacer gracias a una proyección que resulta fácilmente desenmascarable. Tal proyección ocurrió al tomar prestada la existencia autoevidente de algo anímico en la esfera humana y animal y transferirlo al todo del mundo, multiplicado imaginariamente por el valor de lo «infinito». En este aspecto, la antigua India y la Europa de la Antigüedad serían aliadas, entendiéndose, sin mirarse, entre sí: desde muy atrás, en el tema del alma ambas quieren demasiado, y se meten en gastos de locura para mantener viva esa confusión, tan bien acogida, entre la totalidad y el alma universal. Por otro lado, se ve cómo el budismo postula la falta de *mismidad* y de alma de la interioridad humana a partir de la –en parte, plausible– falta de *mismidad* y de alma de la máquina del mundo, cosa que, gracias a su mirada sobria sobre el juego de las composiciones y disoluciones, considera un hecho reconocido. Esto tiene todas las apariencias de una falsa conclusión complementaria: así como en el primero de los casos se tomaba prestada la entidad *alma* de la autovivencia humana, pasándola luego, sin las suficientes garantías, a la totalidad del «cos-

mos», en el segundo de los casos lo que se tomaba prestado del mundo «externo» era la ausencia en él de la *mismidad*, para transferirla luego a la autorrelación humana, corriendo el peligro de no acertar con su característica más valiosa, la posesión de un *alma* finita, induciéndola a especulaciones en las que no podía sino perder, siempre que no se compensaran las pérdidas con las ganancias –como, por ejemplo, la sensibilidad ética– obtenidas en otro lugar. Cierro esta digresión con la siguiente anotación: para una psicología filosófica contemporánea sólo parece accesible el camino de en medio, ubicado a igual distancia tanto respecto a la proliferación de almas del hinduismo y del platonismo como de la ausencia total de almas del budismo. De ahí que se desaconseje tanto el salto hacia el ser como el salto hacia la nada. Se abogaría, en vez del autosacrificio que ambos lados postulan, por la unión del esfuerzo y la autoexperiencia. De esta alianza surgirían los caminos hacia el acrecentamiento y la transformación donde los modernos buscan su optimización.

El apóstol

Con un fondo así se puede hacer comprensible, sin mayor esfuerzo, la tercera figura del entrenamiento espiritual, que se perfila como responsable de la transmisión cristiana de lo imposible a cada vez más generaciones de adeptos. Su forma fundamental es la de la sucesión apostólica, dentro de la cual se hace circular el arte de la inmortalidad, codificado como «creencia». Como ilustramos anteriormente con el ejemplo de Pablo, no hay por qué presuponer aquí iluminación alguna, siendo suficiente el resultado de una conmoción y un compromiso. Las dos formas supremas de la *imitatio Christi* serían, por un lado, el martirio, entendido como una transición directa al reino de Dios (razón por la cual, según algunos autores, los mártires estarían exentos de cualquier eventual postpurificación en el más allá); y por otro, la transformación *cristomórfica* del hombre, llevada hasta tal punto que el *lógos* y la *caritas* tomasen posesión de la persona entera. Lo característico del más grande artista de la *performance* de la Alta Edad Media, Francisco de Asís, fue su resolución de unir en su persona los dos extremos de la *imitatio Christi*, cosa sólo conseguible equiparando la vida de pobreza total con el *agón* de los mártires.[1]

[1] *Cf.* [pág. 393 sigs., apartado «La conversión...», de la traducción].

La forma común del contrato de la *imitatio Christi* es observable en la elección de la existencia apostólica en cuanto tal, construida siempre sobre una especie de cambio del sujeto. El esquema de esto nos lo ha dado Pablo en la sentencia que escribe a los gálatas (2, 20): «Yo vivo, pero no yo, sino que es Cristo quien vive en mí». Con ello, la *imitatio* se revelaría como una relación de dos caras, donde pueden diferenciarse una *imitatio subiectiva* y una *imitatio objectiva.* Mediante la imitación subjetiva el imitador queda referido al propio Cristo, o bien a un imitador de Cristo de primer grado, por ejemplo un mártir o un santo taumaturgo. Al imitar cosas inimitables, el fanático cristiano puede convertirse él mismo en objeto de imitación para un tercero. En su posición de imitador-imitado sigue la llamada a ser un modelo, supeditando la propia existencia a la ley formal de la vida ejemplar. En este sentido Eugippo, en su *Vita Sancti Severini*, el santo del siglo V de Mautern, junto al Danubio, cita las palabras de Pedro a sus diáconos: «Vosotros debéis ser un modelo para la grey» (*forma estote gregi*), como lo dice Pablo a Timoteo: «Tú debes ser un modelo para los creyentes»(*forma esto fidelibus*) –usando aquí los originales griegos, donde, en vez de *forma*, aparece el término *typos*–. El maestro cristiano estaría destinado, consecuentemente, no sólo a ser un imitador de Cristo, sino a adoptar la posición de alguien a su vez imitable, poniéndose a disposición de las comunidades como un «configurador», un «prototipo» que imprime su sello. De ahí que se diga que es cristiano el que hace a otros cristianos. Las reproducciones seculares de este cliché conducirían a las tesis de que sólo es culto quien lleva a otros a la cultura, e ilustrado el que difunde la Ilustración. Gracias a estas dos caras de la *imitatio* la sucesión apostólica toma la forma de un juego piramidal donde cada participante imita y, simultáneamente, es imitado, si excluimos a los creyentes sencillos de base, que imitan sin ser imitados –tendrían el privilegio de consolidar con donativos materiales a quienes han avanzado en la fe–. Son, por su naturaleza, los más alejados de la cúspide de la pirámide, donde los más avanzados se apiñan afanándose en ese arte de perseguir lo imposible. Entre éstos se podría encontrar también, junto a los santos y taumaturgos ya declarados como tales, a ese «tipo» de abad del que se dice en la Regla de Benito que ha asumido la tarea de conducir a las almas (*animas regere*) y que un día tendrá que dar cuentas, con miedo y temblor, de los encomendados a su custodia. El arte *estatal* del superior de un monasterio consistiría en hacer lo que debe en el tiempo indicado, es decir, aunar el halago con el terror y el rigor del señor con la bondad del padre.[1]

[1] *Regula Benedicti*, 2, 24: «*Miscens temporibus tempora, terroribus blandimenta, dirum magistri, pium patris ostendat affectum*».

El filósofo

Si echamos una mirada a la cuarta figura de entrenador de nuestra lista, representada por el filósofo, salta enseguida a la vista su fragmentación en tres tipos: el erótico, el estatuario y el gnóstico. Como Pierre Hadot ha mostrado muy hermosamente, Sócrates encarnaría al primer tipo, Marco Aurelio al segundo, siendo un representante del tercer tipo Plotino, el maestro de las ascensiones del *lógos* por encima del mundo físico. Debemos igualmente a Hadot una clara reconstrucción del procedimiento socrático, que presenta como una seducción al servicio del ideal: al hacer el maestro, con una ironía responsable, como si amara al discípulo, logra ser correspondido a su vez con su amor, reconduciéndolo luego desde su persona a la sabiduría en cuanto tal.[1] Él mismo sólo puede dirigir su amor exclusivamente «hacia arriba» y querría enseñar esta forma de amar como la única adecuada a la verdad. Mientras que los discípulos se entrenan con el maestro, el maesto se entrena con el *agathón*. Al transmitir que el amor es amor de lo incondicional se asemeja de lejos a ciertos psicoanalistas, que quieren liberar a su paciente, en la inmanencia del mundo, para el ejercicio de su amor de loco. De ahí: «¡Ama tu síntoma como a ti mismo!».[2] O bien: «¡Nunca replegarse ante el deseo!» (Lacan). La erótica *imitatio philosophi* sólo podría ser estimulada en la medida en que el maestro estuviera representando un *typos* de vida filosófica suficientemente impresionante. En este sentido se podría hablar de un nacimiento de la filosofía a partir del espíritu de la *performance*, y la muerte de Sócrates atestiguaría por entero esta diagnosis.[3] Pero mientras que la *performance* estética moderna sigue siendo por lo regular tan autorreferencial como sin consecuencias y sin alentar apenas la imitación,[4] la clásica apuntaba del todo a la ejemplaridad. Todavía Nietzsche pudo decir que un maestro se toma en serio a sí mismo sólo con relación a sus discípulos.

---

[1] Pierre Hadot, «*La figure de Socrate*», en *Exercises spirituels et philosophie antique*, 2ª ed., revisada y aumentada, París, 1987, págs. 77-116 (trad. cast.: *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, trad. de Javier Palacio, Siruela, Madrid, 2006).

[2] Slavoj Žižek, *Liebe dein Sympton wie dich selbst!: Jacques Lacans Psychoanalyse und die Medien*, Berlín, 1991.

[3] *Cf.* anteriormente pág. 260, «*Performance...*».

[4] Como una excepción contemporánea habría que mencionar al filósofo de la *performance* socrática Bazon Brock. *Cf.* Peter Sloterdijk, «*Der Jahrhundertmensch*», en Bazon Brock (editor), *Lustmarsch durchs Theoriegelände. Musealisiert Euch*!, Colonia, 2008, págs. 6-24.

Los contornos de la *mímesis* filosófica aparecen aún más claramente en los filósofos *estatuarios*, pertenecientes en su mayor parte a la corriente estoica –Séneca los suele denominar, simplemente, «los nuestros»–. Éstos encarnarían al tipo del filósofo práctico a la manera antigua, que dejaba en el público la más honda impresión: la imagen de todo un carácter, el sabio ascético, que con el trasfondo de una ontología que habla de la divinidad del mundo trabaja en la equiparación entre el poder vivir y el poder morir. Al fin y al cabo, fue en el estoicismo donde surgió una conciencia de entrenamiento en toda regla, gracias a su equiparación metafórica entre el cuidado filosófico de sí mismo y el trabajo de cincelado de la estatua interior.[1] Séneca reivindica los éxitos de este trabajo no meramente para su propia persona, sino que reclama además, de un modo medio humorístico, un derecho de autor en los progresos espirituales de su discípulo; es más, le dice a bocajarro: *meum opus es*, «tú eres mi obra».[2] Por lo que el discípulo no hace nada falso cuando se ofrece a sí mismo al maestro como un «gran regalo» (*ingens munus*).[3] Al mismo tiempo, le recuerda al discípulo el principio de que los maestros «no son nuestros señores, sino nuestros guías» (*non domini nostri sed duces*).[4] Los docentes estoicos no dejan apenas ni una sola duda sobre la necesidad de estudiar con un maestro, aunque entre ellos mismos –pensemos en las *Meditaciones* de Marco Aurelio– se pueda palpar un inicio de interiorización del principio del maestro.[5] Podrían conectar con esto escuelas más modernas, al declarar que el maestro exterior no es más que un complemento pasajero del maestro interior.

El sofista como experto universal

Puede parecer raro el que en esta visión sumaria de las figuras de entrenadores en el campo del *élan* de la imposibilidad hablemos también, al final, de la figura del sofista. Tal extrañeza es fácilmente superable tan pronto cobremos conciencia de que los sofistas, habida cuenta de sus prestaciones y de la idea que tenían de sí mismos, no han sido solamente, en absoluto, los pesos ligeros de la intelectualidad, como podrían aparecer en la contrapropaganda que Pla-

[1] Pierre Hadot, *La citadelle intérieure. Introduction aux Pensées de Marc Aurèle*, París, 1992.

[2] Séneca, *Epistolae morales ad Lucilium*, Carta XXXIV.

[3] *Ibid.*

[4] *Ibid.*

[5] La misma tendencia aparece en más de una escuela budista reciente.

tón hace de ellos. Si dejamos de lado las caricaturas, se evidencia que la sofística ha sido todo un arte del saber, es más, hasta una doctrina artística que enseña a dominarlo todo y a saberlo todo y sin la cual no se podría explicar, sin más, el atractivo de la forma de vida filosófica para los hombres de la Antigüedad. Por contradictorio que pueda sonar, al querer hacer a su manera enseñable incluso lo imposible –transcendiendo la promesa socrático-platónica de atrapar la virtud (*areté*) en la escuela– ha producido, en lo concerniente a la tradición occidental, la primera ciencia general del *training*, en el sentido estricto de la expresión. Y lo hizo poniendo siempre en relación con la forma del entrenamiento (*áskesis*, «ejercicio» y *meléte*, «práctica») el proceso de la educación (*paideia*) y de la enseñanza (*didaskalía*). De este modo apuntaba con toda energía a un principio del progreso: el carácter paulatino del incremento del rendimiento y la adaptación, tan imperceptible como efectiva, a los hábitos más improbables. Dado que el aprendizaje es para ella más un troquelado conseguido mediante una serie de relaciones y un ejercicio repetitivo que una captación mental de las materias, los sofistas fueron probablemente los primeros en poner el acento en la educación temprana, llamada a asegurar desde la infancia la naturalización de lo improbable.

Con ello, toda capacitación vendría ligada a un círculo de eficiencia: uno sólo hace lo que puede, y sólo puede lo que anda repitiendo constantemente. En este análisis puramente *héxico* –un análisis que apunta a una activa formación de hábitos– lo que activa el incremento sigue estando, por supuesto, en la *práxis* de la repetición, esa red oculta de reglas neo-retóricas sólo descubiertas en tiempos recientes y que no es reivindicada sino *implicite*. De momento, toda su didáctica quedaba encerrada en la exhortación: ¡ejercicio, ejercicio, ejercicio!, un eslogan que aún resuena en el «¡Aprender, aprender y aprender!» de Lenin y del que incluso se hace eco el sublime *toujours travailler* de Rodin. La teoría sofística no puede ser otra cosa que una *práxis* siempre en ejercicio del pensamiento y de la representación. El paradigma de una aptitud que está incrustada totalmente en un ejercicio continuo nos lo proporciona la lengua materna, que nosotros no dominaríamos si no estuviéramos metidos ya desde siempre en un círculo aparentemente obvio, pero en realidad milagroso, de capacitación y aplicación, ejercitación y mejora. Esto nos puede servir de ilustración de ese prodigio que aquí va a convertirse en una especialidad de la escuela: si bien es verdad que todos, de alguna manera, ya hablan, lo cierto es que sólo el sofista sabe hablar desde la altura de su arte como ningún otro, sobre todas las materias y en cualquier situación, siempre bien y, la mayoría de las ve-

ces, saliendo victorioso. De ahí que de lo que se trata es de ascender, mediante un ejercicio continuo y con el maestro adecuado, en el seno mismo de la lengua materna, hasta lograr un lenguaje que hable de todo.

El punto decisivo del modelo de aprendizaje sofístico se muestra en cómo el sofista lleva a cabo el salto de la competencia lingüística a la competencia vital en general y a un saber total aplicado. Al estar el alumno de los sofistas continuamente con un *artista* del conocimiento en general, el maestro del habla y de la vida de su escuela, un maestro que sabe todo cuando habla de todo, y que es capaz de todo lo perteneciente a una actitud vital superior, ese ejercitarse en saber va pasando cada vez más al adepto, hasta entrar él mismo en la vida pública como un sabedor de todo de corte *pantecnológico*. El verdadero experto del conocimiento estaría al acecho del espíritu del momento (*kairós*), para enterarse de lo que no puede adelantarse solamente con el ejercicio, los imponderables de la situación, y hasta ese balancearse sobre la punta del momento oportuno puede, dentro de determinados límites, ser objeto de entrenamiento.

De modo que la educación sofística iría a su manera más allá de la *physis*, y su concepto de «metafísica» ha de ser entendido, inequívocamente, como una especie de destreza artística. La destreza artística sofística formula algo existencialmente antitético al desvalimiento. La meta de toda *paideía* consistiría, según este modelo, en la formación de gente no-desvalida. Nada más cerca del ideal práctico del ciudadano de la *pólis*, y aún más del político de la *pólis*, que el proyecto de un hombre que siempre está entrenándose y que sabe cómo ayudarse a sí mismo en cualquier situación. Por esto nos gusta tanto mirar a los artistas circenses: difunden el jovial mensaje de una invencible movilidad del cuerpo; también por eso siempre nos interesa un poco un discurso bien construido y pronunciado de un modo que nos impresione. Nos hace recordar desde bien cerca las posibilidades humanas. Allí donde la persona no entrenada enmudecería y se encerraría en una situación de incomunicabilidad, el maestro sofístico muestra al educando cómo encontrar las palabras con las cuales supere, en cualquier situación, el padecimiento de la *amekhanía*, del «embarazo» y la «falta de recursos».[1]

---

[1] Sobre el complejo de cosas que giran en torno a la *paideía* sofística como formación para un conocimiento universal, *cf.* Thomas Buchheim, *Die Sophistik als Avantgarde des normalen Lebens*, Hamburgo, 1968, págs. 108-127; sobre el tratamiento sofístico del *kairós*, véase, del libro citado, la pág. 82 sig.

Cuanto más acentúe esta educación el tema de la adaptación paulatina a un grado superior de destreza artística ante cualquier desafío tanto más será una magnitud performativa, teatral. En ningún otro sitio se muestra esto con mayor claridad que en una anécdota que se cuenta de Gorgias: éste habría ido un día al teatro totalmente abarrotado de Atenas dispuesto a improvisar un discurso, dirigiéndose, temerariamente, al público con estas palabras: «¡Proponedme el tema que queráis!» (*probállete*).[1] Entenderá correctamente esta actuación quien tenga claro que si bien Gorgias es aquí plenamente consciente de sus facultades, no obraba en absoluto inadecuadamente, ya que de hecho estaba preparado y era capaz de hacer, en cualquier situación, una demostración de su capacidad *pansófica* y *panretórica.* Con un gesto similar aparecían, hasta finales del siglo XVIII, muchos pianistas ante su público, para componer, al piano, en tonos musicales, disertaciones espontáneas sobre cualquier tema, como los sofistas; en este sentido, el joven Mozart fue uno de los más grandes sofistas de la historia de la música, alguien que la mayoría de las veces se dictaba a sí mismo sus temas, salvo cuando los dejaba en manos de los libretistas. Tampoco Franz Liszt, el inventor del concierto para piano solo (1839), se privó de improvisar ante el gran público sobre temas tomados de forma espontánea. El hecho de que en el caso de estos sofistas-del-piano el aprendizaje tuviera que estar enteramente incrustado en la *práxis* del ejercicio dimanaba de la propia naturaleza de su profesión y de la forma de ejecutarla.[2] En lo que respecta a la magia del hábito *pansófico* y *pantécnico* cultivado por los sofistas, aquélla llegó mucho más lejos de lo que uno está inclinado a creer a juzgar por las luchas defensivas de Platón contra el desafío sofístico. Nada menos que Aristóteles honró las pretensiones de los sofistas al tomar literalmente en serio su aspiración a decir algo de todo, siendo en esto más un imitador de Gorgias que de Platón. Pagó el tributo debido a su propio maestro sustituyendo el *habitus panretórico* de los sofistas por el *panepistémico.*

Concluyo esas observaciones con la indicación de que la idea sofística del conocimiento de todo experimentó en el siglo XX una revitalización inesperada, y, curiosamente, en la desconstrucción desarrollada por Jacques Derrida. Según su procedimiento fundamental, ésta no sería otra cosa que un restablecimiento del saber total de los sofistas, aquí bajo la forma del comentario to-

[1] *Ibid.*, pág. 114.

[2] Acerca de la historia de las veladas de piano y su creciente utilización, *cf.* Kenneth Hamilton, *After the Golden Age: Romantic Pianism and Modern Performance*, Oxford, 2007.

tal, o bien de la objeción inmanente a todo. Como es sabido, la clave del arte sofístico de saberlo todo se basaba en la artimaña (*mekhané*) de adelantarse a los otros oradores con una tesis, un discurso bien elaborado o incluso toda una teoría, para poner en práctica acto seguido la técnica de la objeción (*antilégein*), procedimiento que, según Platón, era también el de Sócrates. El *antilégein* parte de la base de un saber igual de bueno, asegurado ya en su presentación, para ascender inmediatamente después al plano de un saber mejor. Esto se lograría siempre de un modo fácil; piénsese en lo sencillo que es demostrar la existencia, inevitable, de pasajes endebles en el texto previo que se ha de juzgar, pasajes que pueden encontrarse casi sin esfuerzo incluso en discursos magistrales, si se tiene en cuenta la clase de selecciones con que se construye cualquier tesis decidida. En la persona de Derrida parecen haberse reencontrado de nuevo Gorgias, el sabedor de todo, y Sócrates, el que nada sabía, para apadrinar una modalidad *neo-acrobática* del arte sofístico del saber, o bien una sofística *filosofística* sólo existente en el ejercicio. Podemos estar seguros de que para defenderse de esto surgirá una nueva reacción académica.

El *trainer* profano: el hombre que quiere que yo quiera

El camino hacia el segundo grupo de entrenadores ya no está lejos de la figura del noble sofista, que, por las razones indiciadas, he ubicado en una zona más próxima a quienes tienen una destreza artística de lo espiritual que a los maestros pragmáticos. Ahora hablaremos sucintamente de estos maestros, que tendrían que ver con la transmisión de técnicas especiales y de todo un complejo de saberes orientados a la *práxis*. Se impone empezar con el entrenador de atletas, al encarnar éste la figura más significativa del campo de las improbabilidades técnicamente transmisibles. Como todo entrenador, también el de atletas practica, en relación con su alumno, un procedimiento de apoyo cuya mejor descripción sería la de una «técnica de entrecruzamiento de motivaciones». Aunque cada atleta traiga ya consigo una buena porción de deseo de éxito, compete al entrenador implantar en esta voluntad de éxito una segunda voluntad, la suya propia, que incrementa la primera y le ayuda a sobrellevar sus crisis. Al configurarlo la voluntad del entrenador en un estrato más alto, el deseo del atleta puede alcanzar cotas de rendimiento que sin ese ensamblaje de las dos voluntades nunca hubiera podido lograr. En el atletismo subyacería, por tanto, el campo primigenio de un ejercicio espontáneo *ligado*, que más tarde

–bajo el signo del monoteísmo– dará lugar a floraciones tan raras como las discusiones escolásticas sobre la voluntad libre o no libre (*de libero vel servo arbitrio*). En el campo deportivo este problema había sido resuelto hacía ya mucho tiempo, antes de que los filósofos se enredaran en él. Los teólogos que quieren penetrar en el misterio de la contradicción de la libertad humana y la omnipotencia divina enseñando que debemos querer libremente aquello que Dios quiere que queramos no se han percatado, por lo general, de que hablando así han hecho de Dios un sucesor de la figura del entrenador de atletas. La definición de éste sería, exactamente, la de una persona que quiere que el atleta quiera lo que él, el entrenador, quiere para él.[1] Huelga decir que el atleta debe querer algo que, si bien no es completamente imposible, sí es, sin embargo, poco probable: una serie ininterrumpida de victorias.[2] Hay que anotar la curiosidad lingüística de que los títulos de *magister* y *doctor*, aplicados entre los romanos primeramente en el ámbito de los ejercicios militares (por ejemplo, al maestro de esgrima se le llamaba *campidoctor*), fueron transferidos luego a los entrenadores de los gladiadores y de los restantes luchadores del circo, antes de que saltaran, en una segunda traslación, al campo académico.

El maestro artesano y las dos naturalezas de la obra de arte

El segundo tipo de este ámbito pragmático lo encarna el artesano, o bien, por decirlo filosóficamente, el experto de la *tékhne* de un oficio cotidiano. Ya no se advierte en este tipo de oficios, tras hacerse rutinarios y trivializarse, que cada uno de ellos había surgido de una lenta revuelta acumulada contra la falta de destreza, de una ligera rebelión contra la sensación de pérdida, de incomunicación y de carencia de recursos, todo eso para cuya designación los griegos habían acuñado el profundo término *amekhania* –la ausencia de *meckhané*, de *arte* y *truc*, de agarradero y recursos–. En esto cada oficio artesano constituiría un equivalente, colectivo y anónimo, de cada uno de los doce trabajos de Heracles, esas hazañas heroicas y *pantécnicas*, cuyo sentido consistía, inequívocamente, en demostrar que está en la naturaleza del hombre–y, dado el caso, en

[1] *Cf.* anteriormente, pág. 78 sigs., desde el párrafo que empieza «No obstante, por todo».

[2] El atleta con más éxito de la Antigüedad, Milón de Crotón (aprox. 556-510) consiguió mantenerse invencible a lo largo de un cuarto de siglo, desde la Olimpíada 60 a la 67 (540-512).

la de un semidiós– llevar a término tareas aparentemente insolubles. Por ello, quien no quiera saber nada de los artesanos deberá también guardar silencio sobre los héroes. Bajo el punto de vista de poder-hacer-algo, los héroes, los artesanos y, finalmente, también los políticos, están más estrechamente relacionados entre sí de lo que podía reconocer el tipo de enseñanzas prácticas existentes en la Europa antigua, la mayoría de las veces aristocráticamente minusvaloradas. Hasta Hannah Arendt dispensaba un tributo demasiado alto, en su libro por lo demás admirable *The Human Condition* (publicado en alemán con el título de *Vita activa*), de 1957-1958, a las distorsiones tradicionales, al poner, a mucha distancia, en un segundo y un tercer puesto, a la fabricación de alguna cosa y, sobre todo, al mero trabajo, frente a la *actividad* específicamente humana, es decir, su comportamiento político.

Con este trasfondo, el que Richard Sennett emprendiera, muy recientemente, el intento de liberar las artesanías (*crafts*) del desprecio en que las tenía la teoría filosófica, volviéndoles a dar el rango que les corresponde entre los fenómenos de la *vita activa*, ha de ser calificado no sólo como una hazaña académica, sino como una hazaña en la historia del espíritu.[1] El principio que preside la obra artesana se basaría en la coincidencia entre la producción y el ejercicio; haber reconocido esto de nuevo nos revela la importancia del empuje dado por Sennett en el ámbito de las teorías sobre la actividad humana. Quien defienda a los artesanos defiende *eo ipso* el aprendizaje repetitivo, junto con su parsimonia y su distancia respecto a la idea de originalidad. Un gesto así presupone que se expide un nuevo certificado de honorabilidad a la repetición, tan calumniada en los tiempos modernos. Quien intente hacer esto ha de demostrar la compatibilidad entre lo repetitivo-mecánico y lo personal-espontáneo, un empeño que se traduce en una alabanza de la memoria encarnada en el individuo y, por tanto, de eso que podría ser llamado, con Nietzsche, una «incorporación», o, con Ravaisson, un sistema de aptitudes adquiridas.

Que los maestros no caen del cielo lo sabe cualquiera que recuerde el *curriculum* de los oficios artesanales de tiempos pasados. Según éste, el *aprendiz* tiene que ser iniciado al menos durante siete años en los elementos de su oficio, antes de que le sea permitido presentar él mismo una pieza que le acredite como *oficial*. A continuación el oficial se va perfeccionando en su arte en un período que puede ser de cinco a diez años, y sólo al cabo de un tiempo de doce

---

[1] Richard Sennett, *Handwerk*, Múnich, 2008 (en inglés *The Craftsman*, New Haven y Londres, 2008).

a dieciocho años de aprendizaje y ejercicio puede pensar en producir él mismo una pieza de *maestro.* Para convertirse en un buen artesano o en un músico pasable serían necesarias, según una regla aproximada, al menos diez mil horas de «*práxis*» ejercitante;[1] si se tienen en cuenta los grados superiores de la condición de maestro, la cifra puede tranquilamente duplicarse, incluso triplicarse. Lo que se ha dado en llamar *genio* no fue, hasta hace poco, otra cosa que una referencia a casos donde se produce un acortamiento espectacular del promedio de tiempo de ejercitación –por ejemplo, los niños-prodigio de la música, sin los cuales apenas se podría pensar en la historia de la música de los últimos trescientos años–. Al final, una verdadera peste de genialidad estética ha infectado a grupos enteros de artistas que son algo muy distinto de los niños-prodigio y que, sin embargo, quieren llevar adelante un acortamiento del ejercicio, hasta abandonarlo totalmente.

El fenómeno de la maestría del artesano tiene una importancia paradigmática para la comprensión tanto de la antigua como de la nueva *vita activa*, pues es con ella con la que comienza la cotidianización de lo artísticamente *mirabile.* Trátese de la construcción de barcos –una disciplina que Platón incluye con gusto en sus explicaciones sobre la esencia de la *tékhne*–, de la cirugía, de la cerámica o de la joyería (por ésta última siente Sennett, como crítico de la fragmentación moderna de las capacidades y de la desmoralización del mero empleo, un gusto especial),[2] los artesanos serían productores de artificios que sobrepasan, de una forma más o menos vistosa, el círculo de las cosas naturales. Estas «piezas artísticas» han dejado de ser, la mayoría de las veces, a causa de su carácter tipificado, serial y cotidiano, objetos de admiración, sin que, por ello, su producción pueda dejar de exigir una buena cantidad de ejercicio, experiencia, cuidado y vigilancia. Tal actividad en el campo de una artificialidad que se ha convertido en algo anónimo y degradado proporcionaría los presupuestos ideales para el surgimiento de un tipo de producción asentado exactamente en los límites entre la fabricación y la meditación. Esto estimularía una labor del ejercitante donde el agente reproduce y amplía su propia competencia en el ejercicio de esa actividad a medida que se enfrasca en la fabricación del objeto o en la consecución del efecto buscado.[3]

---

[1] *Ibid.*, pág. 33.

[2] *Ibid.*, págs. 79-102.

[3] Esta función del quehacer «artesano» y fabricador, que repercute sobre el propio productor, ya la había captado Lucien Sève, en sus estudios sobre una teoría marxista de la personalidad, si bien la hace prácticamente irreconocible a causa de su unilateral terminología productivista. *Cf.* Lucien Sève, *Marxisme et théorie*

Basándolo en esto es comprensible que pueda surgir una plusvalía espiritual a partir de todo trabajo artesano realizado a conciencia. Si en las ciudades de finales de la Edad Media se desarrolló un movimiento masivo de religiosidad seglar, que culminaría en la *devotio moderna* del siglo XIV y en la Reforma de principios del siglo XVI, esto apenas tenía algo que ver con la presunta afinidad entre el capitalismo y el protestantismo –a la que Max Weber dio demasiada importancia en su conocido estudio–, sino, más bien, con las convincentes analogías existentes entre los ejercicios monacales y los practicados en los talleres: de las labores de ejercitación de los oficios de artesanía –el *Livre des métiers* parisino contaba ya en el año 1268 más de cien «profesiones« artesanales de concepción gremial–[1] tenía que surgir un tipo de personalidad que cada vez se hacía más consciente de la potencial igualdad espiritual de su condición respecto a las profesiones clericales. Así como para la mayor parte de los monjes había regido desde antiguo el *ora et labora*, ahora se sugería, para los hermanos laicos de la vida artesanal, este otro lema más conforme con la época: *labora et ora.* Incluso han sido repetidamente constatadas transiciones directas de algunos artesanos desde los talleres de los monasterios a los talleres urbanos, de manera que uno puede muy bien imaginarse que, aquí o allá, se produjera una transferencia al mundo artesanal del propio hábito espiritual, de la autoconfiguración del ejercitante en una actuación vigilada por una regla. En este sentido los talleres no serían meramente lugares donde se da existencia a «trastos» bien elaborados, sino igualmente lugares donde crece una forma de subjetividad que oscila entre la producción y la contemplación y una maquinaria de acuñación de singularidades devotas muy seguras de sí mismas. Ocasionalmente esta chispa retorna al campo religioso, como es el caso de los metodistas británicos, que aplicaron a su propia psique la obra de *artesanía* que sería el entusiasmo de la fe.[2]

No estamos lejos de la secesión de las artes respecto a las artesanías, el espectáculo más relevante de la Edad Moderna antes de la entrada en acción de un drama aún mayor: la cristalización del «trabajo en general, el trabajo *sans phrase*», y, con ello, de aquel trabajo sin características en el que Marx encon-

---

de la personnalité, París, 1969, con su versión alemana *Marxismus und Theorie der Persönlichkeit*, Fráncfort, 1973; aquí pueden encontrarse asimismo estímulos notables para una teoría del capital subjetivo y de la «composición crecientemente orgánica de la personalidad».

[1] Richard Sennett, *op. cit.*, pág. 82.

[2] *Cf.* Robert E. Cushman, *John Wesley's experimental divinity. Studies in Methodist Doctrinal Standards*, Nashville, Tenn., 1989.

tró la definición sistémica de la condición proletaria, como una autoventa, aparentemente libre, de una «mercancía de la fuerza del trabajo» disponible para todo.[1] Como todas las secesiones, también ésta estaría al servicio de una subjetivización incrementada, hasta llegar, dado el caso, a elevar la capacitación artesanal a la condición de capacitación artística. Lo que diferenciaría al arte de la artesanía sería su resolución de exponer la facultad artística en cuanto tal en la obra de arte (*opus*). Sennett ha ilustrado este salto de lo que era un simple objeto de uso a una nueva dimensión narcisista sirviéndose del célebre salero confeccionado por Benvenuto Cellini para Francisco I después de un trabajo de más de tres años, de 1540 a 1543 (la *Saliera* vienesa). Tales objetos ya no tolerarían ningún uso cotidiano, haciendo que el usuario se pliegue al imperativo, incrustado en ellos, de la admiración.

Han costado largas y difíciles disputas dogmáticas hasta que pudieron quedar establecidas, con la claridad adecuada, las dos naturalezas de la obra de arte: la de una obra totalmente artesana y la de una obra totalmente *mirabile*. Por un lado, cada obra sigue siendo toda ella un producto del oficio, por otro, atestigua la irrupción en el taller de algo que transciende lo artesanal. Ambas naturalezas coexisten, sin mezclarse, y son reconocidas por distintas facultades receptivas. Todas las valoraciones tanto sobre el *status* de maestro como del concepto de obra maestra que, desde el Renacimiento, animan los discursos en torno al arte y a los artistas van vinculadas a esta doble determinación. Así como el arte significa una reconquista de lo prodigioso a partir de los talleres, el genio artístico implicaría el restablecimiento, en el ámbito del taller, de las competencias creadoras y cuasi-divinas; hemos de señalar como efectos colaterales suyos el que los europeos estén expuestos, desde hace casi quinientos años, a una continua misión interior desarrollada por los teólogos de la creatividad y sus diáconos, los críticos, aunque también estén expuestos a una contramisión, que entrará en escena poco después, de tipo arriano,[2] o de tipo materialista,

---

[1] Karl Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, de 1857-1858, Viena, sin año, pág. 25 (trad. cast.: *Elementos fundamentales de la crítica de la economía política*, trad. de Javier Pérez Royo, Crítica, Barcelona, 1978). Marx hace hincapié, en este contexto y en el mismo pasaje, que es caer en una «distinción endiablada» el preguntarse si los incivilizados esclavos rusos se dejan hacer de todo, «o si los civilizados [por ejemplo, los americanos] se utilizan a sí mismos para todo». Ésta sería la diferenciación para cuyo esclarecimiento se tendría que haber entendido, según Marx, todo el desarrollo del trabajo abstracto en el sistema capitalista.

[2] La doctrina del presbítero alejandrino Arrio (aprox. 260-336) fue rechazada como herética en el Concilio de Nicea, en el año 325; aquélla afirmaba que Cristo había sido creado y que era inferior a Dios Padre; de aquí derivaron no pocos seguidores suyos la tesis de la naturaleza puramente humana, si bien iluminada, de Cristo.

que dice que hasta las mayores obras de arte no son sino productos superiores, es decir, figuraciones de cosas superiores, y que los más grandes artistas no son otra cosa que simples hombres.

Profesores, maestros, escritores

Concluyo esta visión general con una referencia sumaria a los tres tipos restantes con licencia para enseñar en un campo pragmático: los profesores de las universidades y los maestros de grado elemental o medio en las naciones modernas, así como los escritores que se dedican a dilucidar sucesos, o bien los periodistas comprometidos con lo político y lo cultural. Desde una perspectiva histórica, estas personas con derecho a enseñar o disertar están involucradas, en gran parte, en un drama, que podría ser descrito como el drama de la autosuperación progresiva del privilegio de la cultura o de la democratización de las élites. En un proceso que se ha prolongado durante varios siglos muchas de ellas se han prescrito a sí mismas, cada vez más explícitamente, el designio–no sin que las tendencias contrarias no hayan complicado y dado la vuelta a la marcha de este desarrollo– de hacer superfluo al *trainer* mediante el *training*. Afianzan la tendencia a la despersonalización de las prácticas de entrenamiento, desplazando el acento de la persona del enseñante al campo de la enseñanza (la facultad, la escuela, la prensa), una tendencia que es más fácilmente reconocible con la aparición de las comunidades de internautas, en las que el fenómeno se presenta hoy día de la forma más significativa como una posibilidad que estaba ya latente, vista retrospectivamente, en la época de Gutenberg, e incluso en la de los manuscritos.

Si volvemos la vista atrás y consideramos la figura del profesor de la antigua Europa salta enseguida a la vista hasta qué punto éste debía, y quería, no representar otra cosa que el rol de su especialidad y qué poco se esperaba de él, al principio, que contribuyese con un trabajo original al avance de la ciencia de su especialidad. Un profesor original era, hasta hace poco, una *contradictio in adiecto*, cosa que propiamente sigue siendo todavía en la actualidad, sólo que las contradicciones tienen hoy condiciones de vida algo mejores, sobre todo en las ciencias del espíritu, donde los docentes deben hablar no sólo de forma profesoral, sino también de forma expresiva, dentro de ciertos límites. Ya el mismo nombre de *profesor* indica que está llamado a repetir y a transmitir aquello que pedía el *stand* de su asignatura, y si el portador de un título así recibía

los honorarios del Estado era en reconocimiento de la enérgica falta de originalidad con la que sabía hacer una recopilación de su especialidad en cuanto totalidad. Los profesores pertenecen a una economía de un ordenado saber secular, donde rige la primacía estricta de la cátedra respecto a aquellos que la ostentan, así como, en un plano inmediatamente superior, no se duda jamás de la preeminencia de la facultad sobre al cátedra. La facultad es la mismidad impersonal de una disciplina, mientras que los profesores individuales, *de facto* y *de iure*, no desempeñan otra función que la de personificar un proceso de enseñanza y aprendizaje que ha quedado institucionalizado desde hace ya mucho tiempo como algo suprapersonal. Cuando los ocupantes de las cátedras tienen presente procesos de cualificación de veinte o treinta años atrás se mantienen en el punto medio de su disciplina. Constituyen, en su conjunto, un sujeto colectivo al que, a principios de la Edad Moderna, se revistió, no sin razón, con el título de *res publica litteraria*, alias *república de los eruditos*.[1] Si hubiera que explicar en qué consiste su tarea habría que referirse en primer lugar a una reproducción ampliada del capital cognitivo del que se ocupa la vida académica. Acaso habría que decir, más enfáticamente, que esta *res publica* constituía, al fin y al cabo, un cuerpo político cripto-platónico: la sustitución de la simple pirámide del «reino de los filósofos» por el complejo poliedro de la «república de los filósofos». Aquél quería dirigir una *pólis* que sería gobernable mediante una ciencia cerrada de principios, con el trasfondo de una naturaleza estática; ésta tendría que ver con la autogestión de una comunidad que está expuesta, tanto en relación con los principios como en relación con la naturaleza, a una dinamización imprevisible.

Si se está dispuesto a entender la facultad, la universidad, la *república de eruditos* como colectivizaciones, perfeccionamientos y plasmaciones anónimas de la función de *maestro* –lo cual significaría tener sobre la labor de la «ilustración» un juicio más alto del que ésta tiene de sí misma–, entonces se podrán elegir expresiones análogas también sobre los dos grados siguientes de las funciones de entrenamiento pragmático, que conciernen al enseñante de estudios primarios y medios, a los escritores y a los periodistas. Éstos transmiten el proceso de entrenamiento en el que se basa la *res publica* de los que saben a otros planos más extensos: primero en las aulas, de las que saldrá la gente alfabetizada de mañana, capaz de enjuiciar y actuar, y luego en los medios públicos,

[1] *Res publica litteraria: Die Institutionen der Gelehrsamkeit der frühen Neuzeit*, ed. por Sebastian Neumeister, 2 vols., Wiesbaden, 1987.

que sirven actualmente a la comunidad de las personas que saben para su autocomprensión. Según este punto de vista los maestros serían una personificación del sistema de la escuela, como los periodistas una personificación de la prensa; también ellos estarían al servicio de una dinámica positiva de colectivización que aspira a extender a «la sociedad» en su conjunto una característica sobre la que se había querido creer durante mucho tiempo que sólo correspondía a unos pocos individuos, a saber: la *maestría*, se refiera ésta a la ejecución de una tarea o al arte de la conducción de la vida en general. No obstante, mientras que la colectivización de la maestría –o, dicho filosóficamente, la autodeterminación de la «sociedad», como si la «sociedad» pudiera tener esa propiedad de la *mismidad* que tiene la persona– se haga esperar, los individuos hacen bien en seguir ejercitándose como si ellos fueran los primeros en llegar a la meta.

9
CAMBIO DE ENTRENADORES Y REVOLUCIÓN. SOBRE CONVERSIONES Y VIRAJES OPORTUNISTAS

El arte de darse la vuelta

Para finalizar este estudio sobre la estructura de los repliegues ortodoxos de una vida de ejercitación e incrementada por la destreza artística me gustaría echar una breve ojeada a un fenómeno sin el cual los radicalismos ascéticos de los que se habla aquí continuarían siendo incomprensibles; me refiero a aquellos momentos de condensación existencial, concentración interior y cambio de orientación que en la historia de las religiones se conocen como una *conversión.* Podría haber quedado ya claro que aquí no se trata, en absoluto, simplemente de manifestaciones «religiosas». Tales fenómenos serían más bien parte integrante del inventario del comportamiento ascético desde una posición recesiva, es decir, desde una actitud desarrollada como respuesta a un imperativo absoluto. Suscitan la apariencia de algo «religioso» vinculando el comportamiento ejercitante, o de radicalidad ética, con los juegos lingüísticos del sacrificio, independientemente de que los sacrificios se ejecuten como externos o como internos. Los del primer tipo son llevados a cabo, desde tiempo inmemorial, a sangre y fuego, los del segundo como una renuncia a la voluntad y una transformación de los deseos.[1] Mientras que el pensamiento sacrificial tiene a su disposición los códigos simbólicos que sean necesarios para operaciones de intercambios violentos, la vida de ejercitación proporcionaría,

[1] Los primeros sacrificios pertenecen al universo de las religiones más antiguas, religiones del *equilibrio*, que perseguirían contrapesos «teocósmicos»; en ellas, el cosmos total constituía asimismo el primer sistema inmunitario, de ahí el interés, difícilmente reprimible, de los «hijos del mundo» por lograr un «mundo sano». La segunda serie de sacrificios forma parte del sistema de las religiones del *desequilibrio*, que hacen una llamada al abandono del mundo enfermo buscando la salvación del alma; en ellas, la huida del alma hacia Dios generaría la alianza inmunitaria más alta; se reconoce, en gran parte, a estos teocéntricos y a sus sucesores –los agentes de la «conciencia crítica»– en que hacen todo lo posible para ridiculizar la mera idea de un «mundo sano».

en cuanto tal, la base para todas las civilizaciones, especialmente para aquellas cimentadas en formas de sacrificio interiorizadas.

A continuación echaré otra mirada a los acontecimientos ya descritos por mí bajo los conceptos de secesión y recesión, retirada del mundo circundante y refugio en sí mismo. Si consideramos tales fenómenos más de cerca queda patente que las expresiones usadas no son suficientes para la caracterización del primer movimiento de orden ético. Los portavoces de la gran cisura ascética no se han contentado jamás con calificar su comportamiento de un mero distanciamiento, una retirada (*epokhé*) a la orilla de la contemplación o una desviación de lo real, aunque en sus automanifestaciones no falten expresiones de esta tendencia –piénsese en metáforas de distanciamiento tan extendidas como la huida del mundo (*fuga mundi*), la huida del siglo (*fuga saeculi*), la impasibilidad (*apátheia*), el desprendimiento (*vairagya*) o el refugio en el camino del *dharma*–. El último símbolo de distanciamiento de este tipo sería el «ángel de la historia» de la interpretación de Walter Benjamin, que se aparta, paso a paso, de esa marea de desgracias, atónito y con la mirada fija en el escenario del mundo. De lo que se trata, para los *secesionistas* más decididos, no es simplemente de retirarse fascinados de una realidad que ya no invita a participar, sino de un giro total y completo, un apartamiento de la superficialidad de lo dado que sería idéntico a la búsqueda de un grado más alto de realidad, una realidad mejor y verdadera.

Lo que quiero esquematizar aquí no puede ser otra cosa que un pequeño estudio de un tratado de la conversión en general, algo inseparablemente unido a los antiguos radicalismos de la vida de ejercitación. Esta doctrina de la conversión filosófica y ascética es lo que daría un objeto y una orientación a las operaciones secesionistas y recesivas, y no revelo ningún secreto si añado que incluso las doctrinas modernas sobre la revolución son derivados lejanos de enunciados anteriores que hablaban de conversiones salvíficas y cambios de rumbo liberadores. Según esto, hay un movimiento de todos los movimientos sin el que, a consecuencia de esta tradición conceptual, no podría concebirse adecuadamente el concepto de verdad.[1]

El primero en la tradición de la Antigüedad occidental en dar cuenta de este movimiento, que no es sólo retirada, sino giro, fue Platón. El movimiento crí-

---

[1] *Cf.* Peter Sloterdijk, «*Absturz und Kehre. Rede über Heideggers Denken in der Bewegung*», en *Nicht gerettet. Versuche nach Heidegger*, Fráncfort, 2001, págs. 12-81.

tico aparece en él primero como un acto puramente cognitivo, que debe conducir, desde el corrupto mundo sensible, al incorruptible mundo espiritual. Para llevar esto a término es necesario que el sentido de la vista gire desde la oscuridad a la claridad, un giro que, sin embargo, «no puede tener lugar de otra forma que con el cuerpo entero» (*hólo to sómati*).[1] Con ello se pone por escrito, por primera vez, *expressis verbis*, el motivo del giro integral. De forma análoga, hay que apartarse con «el alma entera» (*hóle te psikhé*) de la visión de lo sujeto al devenir, hasta aprender a prestar atención únicamente a lo que *es* siempre, a preferir lo más brillante (*phanótaton*) y a perseverar en ello: el sol del Bien. Huelga decir que el alma así «girada» lleva consigo, con su sutil movimiento, al hombre entero. Pero una reorientación así de la dirección de la mirada y de la existencia no puede acontecer de una forma casual y una sola vez, sino que debe convertirse en un «arte de virar en redondo» (*tékhne periagogés*),[2] o bien en la *ascética* de un giro existencial total. Dicho giro existencial se basaría en la suposición de que si bien quienes tienen que dar ese viraje traen ya consigo, de una forma completa, su aparato cognoscitivo, éste «no está correctamente asentado» y, a causa de una inmemorial falsa postura, mira al principio y la mayoría de las veces en una falsa dirección. El filósofo se orientaría gracias a su propia experiencia, al haber descubierto él mismo la salida de la caverna. Y lo que él ha logrado no debería ser imposible, en su opinión, para los otros hombres. Platón, este primer ortopeda del espíritu, nunca se muestra más generoso y más ajeno al mundo que cuando a partir de sí mismo extrae, como aquí, inferencias para otros.

Toda educación es conversión

Las consecuencias de estas reflexiones en apariencia inocentes son, literalmente, monstruosas. Presentan nada más y nada menos que el primer esbozo de una doctrina de la subversión según la cual la pedagogía *more platonico* ha de ser definida realmente como una ciencia integral de la revolución. La capacitación de enseñar en este campo se adquiriría al abrirse camino desde la caverna colectiva hacia los espacios abiertos un pionero de la nueva forma de

---

[1] *Politeia* (*La República*), en la traducción de Schleiermacher, 518b.

[2] *Ibid.*, 518c.

ver –al principio, inevitablemente, a regañadientes, y como venciéndose a sí mismo–, dispuesto luego a bajar de nuevo hacia aquellos seres que se han colocado, falsamente, ante un espectáculo de sombras, para explicarles también a ellos cómo se accede a la liberación. En este sentido, la pedagogía platónica sería un puro arte de conversión, una ortopedia revolucionaria. Sólo porque el propio filósofo es ya, él mismo, un *converso*, un *vuelto al revés*, y, por cierto, el primero de su género, puede hacer suya la tarea de transmitir a otros esa labor de conversión. Si sigue siendo, por su propia cuenta, un ser iluminado, puede dejarse caldear por el sol de su gozo privado. Pero si se apodera de él la preocupación por la marcha del Estado tendrá que apartarse de esa privacidad y tratar de compartir su iluminación con la multitud.

Pierre Hadot lleva este superávit que fluye del giro radical hasta el punto de poder decir: «Toda educación es conversión».[1] A lo que habría que añadir: toda conversión es subversión. En las líneas directivas de este movimiento platónico hay un inagotable potencial «revolucionario», al menos mientras no se dé por satisfecho con la conversión individual. A causa del paralelismo estricto entre psique y *pólis* debió tener al principio el propósito de universalizar esa conversión y de querer incluir virtualmente a todos los miembros de la comunidad que había que reformar en este nuevo modo de conducir la vida. Únicamente las escuelas filosóficas posteriores, como los estoicos, los epicúreos y los neoplatónicos, pusieron en un primer plano la enseñanza individual. Para ellas era una señal de sabiduría darse por contentos con la conversión de los individuos, dando por perdida a la multitud, incorregible, razón por la cual no hay, según ellos, ninguna sabiduría que no implique resignación y ninguna resignación sin cierto asentimiento de la «crueldad de la vida». Abandonaron el plan de querer reformar simultáneamente a las almas y al Estado no sólo porque no quisieran ya creer en el paralelismo entre esas dos magnitudes, sino también porque empezaban a ver en el Estado un frío monstruo, siendo imposible ver en él, según estaban convencidos, algo análogo al alma.

La retirada individualista respecto a la exaltación platónica –ese exceso de voluntad de conversión a la que la Edad Moderna iba a poner el predicado de «utópica»– no tuvo lugar, en su época, sin buenas razones a su favor. De hecho, con la doctrina de la *periagogé*, el giro completo del alma (asociado posteriormente, con mayor frecuencia, a la expresión *epistrophé*), aparecía la primera versión explícita del imperativo absoluto –«¡Has de cambiar tu vida!»–, que

[1] Pierre Hadot, «*Conversion*», en *Exercises spirituels et philosophie antique*, *op. cit.*, pág. 176.

implicaba la exhortación de girarse, con todo el ser, hacia el lado del espíritu. Este imperativo fue primeramente formulado en una variante holística, que dio pie a numerosos y graves malentendidos. En su fondo estructural, la ética platónica del aprendizaje a la luz del sol de la verdad continuaba siendo todavía una solapada teoría sacrificial –en esto emparentada con los sistemas asiáticos de ascesis contemporáneos suyos–, ya que, al fin y al cabo, el viraje del alma sólo podía determinarse como un abandono de lo particular en beneficio de lo general.[1] De ello resultaba que en la primera versión del imperativo absoluto operaban dos profundos equívocos: el primero concernía al verbo *cambiar*, en tanto significa aquí «sacrificarse en aras de lo general»; el segundo tenía que ver con el adjetivo posesivo que aparece en la fórmula, ya que, a hurtadillas, al adepto se le niega la propiedad de *su* vida para asignarle lo totalmente verdadero, que todavía está por generar. Tú estás en el mundo por el todo, y no el todo por ti, vendría a decir la exhortación que hace Platón en *Las leyes*. «No nos pertenecemos a nosotros mismos», cosa que se sigue diciendo hasta hoy día en las tradiciones de este tipo. De aquí dimanarían las tendencias antropotécnicas que pervierten totalmente el sentido del imperativo absoluto, al leer «la vida» donde dice «tu vida», si bien la expresión «la vida» posee todavía aquí, en su antiguo suelo, un significado más político que biocientífico. Frente a esto, los sistemas espirituales apolíticos de finales de la Antigüedad estaban en su derecho al seguir tomando en serio a los individuos en cuanto individuos. Sólo por ello les importaba introducirlos, *lege artis*, en el oficio del vivir, el cuidado de sí mismo. Suprimen –adelantándose, en la Antigüedad, a las limitaciones modernas del derecho penal (el *Habeas Corpus Amendment Act* de 1679)– el carácter ruinoso que tendría el individuo en comparación con el todo y establecen lo irrenunciable de la aspiración del individuo a conducir *motu proprio* su vida, aunque tengan que asumir también, como prisioneros de la realidad de entonces, determinadas pérdidas en sus derechos a la libertad.

Tendrá que pasar milenio y medio hasta que la idea de la conversión hacia el todo volviera a estar de nuevo –con el *putsch* holístico del neoplatónico cristiano-poscristiano Hegel y de sus seguidores materialistas– en la agenda de los

---

[1] *Cf.* Peter Sloterdijk, *Sphären III, Schäume. Plurale Sphärologie*, Fráncfort, 2004, pág. 261 sigs.: «No es un contrato, no es una planta. Acercamiento a la multiplicidad de espacios a los que, lamentablemente se les llama "sociedades"». Sobre todo en la página 277 sig. pueden encontrarse argumentos para una crítica del holismo político.

tiempos modernos, produciendo las consecuencias de todos conocidas, sobre todo consecuencias sangrientas, basadas en la amalgama de la filosofía greco-germánica de la liberación con las ideas de la Revolución francesa. Ya mostraré, en el capítulo 11, cómo esa amalgama condujo a una antropotécnica con cuya ayuda iba a surgir el hombre nuevo, esta vez como creación de una conversión política que no excluía la reconstrucción de los cuerpos, siguiendo aún, de forma preocupante, la línea de concepciones holísticas de «sociedad» donde sólo hay un pequeño trecho desde la sublimación del todo a la inmolación de la parte.

La catástrofe ante Damasco

Entretanto, el motivo de la conversión –que, al principio, fue un dominio de la teoría política y del arte de vivir filosóficamente– había sido monopolizado por interpretaciones religiosas. El paradigma de esto nos lo suministra la conversión, comentada innumerables veces, de Pablo de Tarso en el camino hacia Damasco. El relato de esta cisura se nos transmite dos veces en los Hechos de los Apóstoles, la primera vez en forma autobiográfica, como un elemento del discurso de defensa de Pablo ante los judíos en Jerusalén (Hechos de los Apóstoles 22), la segunda vez narrándolo en tercera persona (*ibid.*, 9). En las dos versiones se hace hincapié en que Pablo experimentó un «vuelco» en el camino hacia Damasco, transformándose de perseguidor de cristianos que era en un mensajero del cristianismo. En la versión personalizada la historia está descrita como sigue (vv. 6-10):

> Cuando yo me encontraba de camino (para apresar a partidarios de la nueva doctrina) y me acercaba a Damasco, aconteció que, de repente, hacia el mediodía, me vi rodeado por el resplandor de una luz que venía del cielo. Yo me desplomé al suelo y escuché una voz que me decía: Saulo, Saulo, ¿por qué me persigues? Yo contesté: ¿Quién eres tú, Señor? Y él me contestó: Yo soy Jesús, el Nazareno, al que tú persigues. Si bien mis acompañantes veían la luz, no oían la voz de quien me hablaba. Yo dije: Señor, ¿qué debo hacer? El Señor respondió: Levántate y vete a Damasco, allí se te dirá todo [...].[1]

---

[1] Citado según la traducción alemana de la *Neue Jerusalemer Bibel*, Friburgo/Basilea/Viena, 1985, pág. 1597.

El relato de la misma historia en tercera persona, que se encuentra al principio de las *Acta apostolorum*, contiene únicamente una variante esencial, al subrayar que los acompañantes se habían quedado allí sin habla, ya que si bien oían la voz, no veían a nadie (9, 7).

Respecto a este relato es evidente que aquí nos encontramos ya a años luz de las sublimes reflexiones platónicas sobre el giro dado por el alma y su conducción fuera de la caverna de las ilusiones sensoriales colectivas. La luz que ciega al fanático en el camino de Damasco sería una amalgama entre el demonio del mediodía y la alucinación. La historia es representada ya en el ámbito de una imagen mágica del mundo (para Spengler esto se correspondería incluso con el espacio emocional de un «alma cultural arábiga»), cuya atmósfera estaría determinada por la disposición a lo apocalíptico y al pánico de la salvación y por una hermenéutica supranatural adicta a los milagros. Ante todo se revelaría en ella el espíritu de un fanatismo dispuesto a marchar en todas direcciones, al que parece casi indiferente cuál sea el rumbo de su acaloramiento. Con el trasfondo del concepto filosófico de *conversio* o *epistrophé*, de lo que se trata en la vivencia de Pablo no es, en absoluto, de una conversión, con la que sus hábitos personales hubieran cambiado completamente. Tampoco se trataba, en absoluto, de una cuestión de conocimiento, sino del encuentro con una voz divina que no tiene ningún recato en manifestarse en el mundo de aquí abajo. Visto en su conjunto, lo que ocurrió a Pablo no significa otra cosa que la «reprogramación» de un zelote, en el sentido estricto del término. Esta expresión está justificada, dado que el «sistema operativo» de la personalidad de Pablo podía seguir siendo usado, de un modo más o menos inalterado, tras el vuelco experimentado, si bien ahora liberado para una extraordinaria creatividad teológica.

La conversión de Pablo pertenecería, por consiguiente, a una categoría de «giro» completamente distinta, que no presenta las características de una «revolución» ética, sino de un apasionamiento apostólico. La tradición teológica nos ofrece aquí el término *metánoia*, cuya mejor manera de traducirlo, siguiendo la tendencia general, sería «cambio de orientación» o, en su exacerbación cristiana, «arrepentimiento».[1] Desde una perspectiva psicodinámica, la expresión pertenece al campo de fuerzas de la concentración interior, tal como parece te-

[1] Sobre la diferencia entre *epistrophé* y *metánoia*, *cf.* Pierre Hadot, *Conversion*, *op. cit.*, así como Michel Foucault, *Hermeneutik des Subjekts. Vorlesung am Collège de France 1981/1982*, Fráncfort, 2004 (trad. cast.: *Hermenéutica del sujeto: curso del Collège de France* (1982), trad. de Horacio Óscar Pons, Akal, Madrid, 2005).

ner lugar antes o después de grandes acontecimientos, sea en una derrota personal o política, que obliga a una revisión del *decorum* o de las máximas para guiar la vida,[1] sea en el adelanto de un suceso inminente, que proyecta sombras apocalípticas. *Metánoia* es, ante todo, un fenómeno que tendría que ver con el pánico, viniendo acompañado de un gesto de dominio de sí mismo en la crisis y de la toma en serio del final que nos acosa. No por casualidad en la era de la Reforma europea, en que había todo un hervidero de personas que ya no tenían ganas de bromear, se produjo de nuevo una unión nupcial entre la creencia en el oscuro influjo de los astros y la angustia por el fin de los tiempos. Su *modus operandi* no consistía en dar un giro radical a la personalidad, sino en concentrarse interiormente y tomar en consideración lo que ya se sabía desde hacía mucho tiempo y de lo que uno, por faltar una ocasión que obligase a ello, hasta entonces no había querido ocuparse con todas sus consecuencias. Esto sirve también, y de un modo muy especial, para Pablo, que durante su persecución de los disidentes judíos adheridos a la secta de Jesús había tenido suficientes oportunidades de comprender que éstos poseían, en el fondo, la interpretación más coherente de la tradición, al conferir al factor mesiánico de la doctrina judía la más excitante de todas las interpretaciones posibles.

Lo que Pablo vivió en el camino de Damasco fue, según esto, un episodio *metanoético*, que conducía a la reorganización de la conciencia en torno a un centro nuevamente configurado de convicciones supremas. Esto representaba un acontecimiento para cuya interpretación William James, en los dos capítulos dedicados a las «conversiones» en sus clásicas *Gifford Lectures*, de 1901, *Las variedades de la experiencia religiosa*, ha propuesto un sugestivo esquema: según él, en la conciencia subliminal del sujeto se dispondría un nuevo núcleo epicéntrico de la personalidad, que, en un momento oportuno, se mezcla con el *hot spot* de la autoconciencia operativa, produciendo una intensa vivencia de transformación.[2] La aplicación de este modelo al caso de Pablo daría enseguida como resultado una imagen congruente. Desde el punto de vista de la ejercitación, Pablo había estado ya bastante tiempo *entrenándose con el adversario*.

---

[1] Sobre un concepto generalizado de *decorum, cf.* Heiner Mühlmann, *Die Natur der Kulturen. Entwurf einer kulturgenetischen Theorie*, Viena/Nueva York, 1996. Acerca de la *metánoia* desde una perspectiva política, *cf.* también Peter Sloterdijk, *Theorie der Nachkriegszeiten. Bemerkungen zu den deutsch-französichen Beziehungen nach 1945*, Fráncfort, 2008.

[2] William James, *Die Vielfalt religiöser Erfahrung,* con una introducción de Peter Sloterdijk, Fráncfort y Leipzig, 1997, Lecciones IX y X, págs. 209-272 (trad. cast.: *Las variedades de la experiencia religiosa*, trad. de José-Francisco Ivars, Península, Barcelona, 2002).

Mediante ese ejercicio de animadversión contra los seguidores de Jesús se habría puesto suficientemente en forma como para poder pasar, en el momento adecuado, a la posición de quien hasta entonces había sido su oponente. Hacía mucho tiempo que, a nivel preconsciente, se habría formado un concepto claro, aunque todavía no bien recibido por él, de la fuerza de aquél. En este contexto parece significativo el hecho de que en la versión *autobiográfica* de la escena del camino hacia Damasco se dirija al que le habla desde lo alto dándole ya el título de «Señor» (*kyrie*), aún antes de que éste se hubiera dado a conocer como el Jesús perseguido por él. Todo apunta a que había algo en Pablo que esperaba esa interpelación.

Según esta forma de ver las cosas, Pablo no habría sido un converso ni aún menos un «revolucionario», como puede leerse en recientes interpretaciones neo-jacobinas del fenómeno paulino,[1] sino un oportunista –en el sentido de la doctrina de Maquiavelo sobre la *opportunità*– que desde hacía tiempo estaba convencido *malgré lui* de las altas posibilidades espirituales de aquella doctrina que al principio había combatido. Habría comprendido, primero intuitivamente, y, más tarde, *explicite*, que sólo un Mesías que realmente hubiese venido podía ayudar a salir de su confusión al judaísmo, políticamente sin salida y espiritualmente estancado, de su tiempo. Naturalmente, él no había en absoluto fundado ni querido encaminar «el universalismo» o, al menos, una variante subjetiva del mismo, sino que se hizo fuerte exclusivamente para la tarea de *reformatear* un grupo de elegidos (exactamente igual que los revolucionarios de profesión al estilo de Lenin, que siempre fueron más exterminadores elitistas que universalistas dispuestos a la inclusión de otros, y como siguen haciendo incluso hoy día en Francia los ya no muy numerosos seguidores de Robespierre). Es característico de este tipo de «conversiones» que se produzcan más bien cediendo ante una evidencia ya existente en el preconsciente que aceptando una doctrina completamente nueva; de hecho, James cita profusamente testimonios de bebedores compulsivos que, por una especie de concentración interior de tipo religioso (la mayoría de las veces en un entorno protestante con marcados estereotipos de conversión), habían logrado coligarse con algo ya existente y que ellos sabían que era lo mejor, pero que hasta entonces había estado inoperante, distanciándose así de su adicción.

---

[1] *Cf.* Alain Badiou, *Paulus. Die Begründung des Universalismus*, Múnich, 2002 (trad. cast.: *San Pablo: la fundación del universalismo*, trad. de Danielle Reggiori, Anthropos, Barcelona, 1999).

No hay ninguna conversión: el paradigma agustiniano

En este contexto tenemos la oportunidad de revaluar la fuerte tesis de Oswald Spengler de que, en el fondo, no hay conversiones, sino únicamente cambios de ubicación entre los sitios libres del campo de opciones, sólidamente estructurado, de una cultura.[1] A través de todos los giros superficiales que se puedan producir en una concepción religiosa permanecería idéntica la atmósfera anímica basal de un determinado complejo cultural, y lo que se presenta a la visión exterior como un giro de 180 grados podría no ser, en realidad, otra cosa que una variación al fin y al cabo discrecional (si bien ocasionalmente con consecuencias importantes para el mundo contemporáneo y la posteridad) dentro de un ámbito de posibilidades con unos contornos definidos. De modo que en materia de espiritualidad se podría también decir: *plus ça change plus c'est la même chose.*

Puede mostrarse profusamente lo sugestivo de esta tesis sobre todo en el caso del segundo héroe de la conversión de la tradición cristiana, Agustín, del que todo el mundo sabe cómo en sus *Confesiones* dio una visión estilizada del conjunto de su historia juvenil, presentándola como una larga vacilación, hasta acabar en la «conversión» del año 386. El teorema de Spengler parece plenamente plausible referido justo a él. Podría mostrarse sin dificultad en la historia de su vida –como en el sinnúmero de cambios análogos de confesión religiosa de épocas posteriores– que en el fondo estructural de su personalidad nunca habría tenido lugar algo semejante a una «conversión». Lo que más bien pasó fue que, dentro de una orientación hacia un transmundo que existía en él desde siempre, cambió varias veces de destinatario, de gran Otro, de entrenador transcendente: del maniqueísmo al platonismo, del platonismo al cristianismo filosófico, para acabar pasando de este cristianismo filosófico a un culto a la sumisión con tonos teocéntricos cada vez más oscuros. Esto no era nada singular, ya que desde el siglo II de la era cristiana se habían venido produciendo entre la gente culta de la ecumene romana «conversiones» a la filosofía que tenían su continuación orgánica en el cambio a la fe cristiana, como es el caso del mártir Justino, el patrón católico de los filósofos.

En esta reconstrucción reiterada de la gestión de sus convicciones Agustín no habría llevado a término en ningún momento una *epistrophé* completa, sino

[1] Oswald Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, *op. cit.*, pág. 440 sig.

que fue radicalizando ininterrumpidamente la ruptura con la vida mundana ya prefigurada en sus inicios maniqueos, hasta alcanzar una forma de rechazo ascético de «este mundo» que se adaptaba plenamente a su persona. Ni siquiera el famoso «*tolle lege*» («toma y lee») implicaba un nuevo descubrimiento, sino sólo una rememoración de motivos ya conocidos por él desde antes, que en su «personalidad epicéntrica» habían madurado tanto como para tomar el poder interior. Encarnaba, con ello, con una pureza de tipo ideal, las características de lo que es un «alma enferma», o un «yo escindido», sobre lo cual William James ha demostrado que una reunión así de las fuerzas en una unificación paulatina o repentina no es raro que se alcance también sin que haya tenido lugar un vuelco religioso.[1] Lo que los convertidos gustan de describir como la acción de la gracia divina se manifestaría, en una perspectiva psicológica, ante todo como una ganancia de energía personal, a consecuencia del incremento de integración logrado. Ésta sobrevendría cuando el conjunto del aparato pulsional psíquico es subordinado a una perspectiva de sentido unitaria. Habría que agradecer a este efecto el que desde entonces todas las fuerzas parciales actúen conjuntamente, bajo la dirección de un centro de convicción nuevo, hasta entonces latente. Un sujeto «unificado» de esa manera se auto-experimenta asimismo como *llamado* y movilizado para algo, actuando en él con fuerza duplicada el efecto-*movebo*.[2] En el caso de Agustín, la «unificación» pareció alcanzarse cuando logró la concentración de todas las energías parciales mediante el gesto de la autorrenuncia platónico-cristiana. Las largas vacilaciones del candidato revelan, por lo demás, que una total conversión al cristianismo tenía que ser llevada a cabo en su época como la entrada en un campo de entrenamiento circundado de horrores ascéticos, la *asketería* romano-oriental o el *monasterium* occidental; de ahí que nunca se tratase solamente de la «fe», tan invocada desde Pablo, sino más bien de una subordinación total de la persona bajo el yugo de la dura ley de la ejercitación en una *imitatio* cuyo desenlace es la muerte, o bien su metaforización monacal. Por ello parece del todo consecuente que aquel equilibrio inicialmente *eutónico* entre filosofía y religión en los primeros escritos de Agustín se diluyese con el tiempo en beneficio de su lóbrega teología posterior.

La originalidad de la «conversión» agustiniana se muestra únicamente en la resolución con que el converso supo elevar a la categoría de lo ejemplar el

---

[1] William James, *op. cit.*, pág. 168 sig.

[2] *Cf.* anteriormente, pág. 315, «efecto-*movebo*». De la *Eneida* de Virgilio: «*acheronta movebo*», «moveré los infiernos». *(N. del T.)*

cambio operado en él. Sus *Confesiones* son el primer ejemplo de literatura de *performance* cristiana, transformando una *vita* en una lección de la *gracia*. Lo que a Agustín le sirvió ante todo de ayuda para llevar a cabo este giro *performativo* fue su radicalización cristiana de la doctrina platónica sobre la falsa posición primigenia de la psique. Lo que en Platón había sido simplemente la fijación fáctica de los encadenados en la caverna a los juegos de sombras del muro de la cueva –dicho de una forma natural: la primacía inevitable, entre los hijos del mundo, de una percepción orientada hacia lo sensorial sobre un conocimiento producto de la reflexión– será explicado por Agustín ni más ni menos que como una secuela del pecado original, una repetición de la primera «perversión», en virtud de la cual la criatura se habría apartado de su Creador, prefiriéndose a sí misma antes que a su origen. A partir de entonces el egoísmo pecaminoso guiaría todos los pasos que damos, porque vivir en la perversión significa siempre idolatrar lo que se debería únicamente usar (las cosas sensoriales y mundanas), y usar lo que se debería venerar (las cosas espirituales y divinas).[1] Este remitirse hacia lo importante en el pasado, que podría reparar los daños metafísicos allí surgidos, es algo que, según Agustín, ya no lo puede hacer con sus propias fuerzas la criatura pervertida, la cual permanecería fijada incurablemente a su posición de caída, de apartamiento del origen, si Dios mismo no saliera a su encuentro en la persona de Cristo, para posibilitarle la reconversión.

Ciertamente, Oswald Spengler exageraba al rechazar de antemano la posibilidad de la conversión dentro de una cultura dada, sin embargo, su objeción no deja de tener buenas razones a su favor, pues la mayor parte de las conversiones vividas como reales no se producen, de hecho, a la manera de una conversión total *epistrófica*, sino como la transición a una alternativa más o menos obvia: lo que se dice un *vuelco* real se realizaría, al fin y al cabo, en una alta cultura solamente al tomar una senda que encamina a los mortales hacia las formas más altas de la tensión vertical, inyectándoles un loco deseo de lo imposible.

El carácter revolucionario que para el individuo tiene este giro lo conceptualiza Séneca tarde pero con claridad cuando declara: «*Desinamus quod voluimus velle!*» («¡Dejemos de querer lo que quisimos querer!»).[2] La voluntad de

[1] Sobre la inversión entre *uti* («usar») y *frui* («gozar») en Agustín, *cf. Augustinus-Lexikon*, ed. por Cornelius Mayer, vol. III, fascículo 1/2, Basilea, 2004, columnas 70-75.

[2] Séneca, *Epistolae morales ad Lucilium, op. cit.*, 61.

querer otra cosa pondría en marcha el cuidado, en tensión permanente, por adquirir una nueva actitud, inhabitual e improbable. Algo semejante podría decirse de la doctrina de Epicuro, que había personificado a su manera un ejercicio de ruptura con el *modus vivendi* vulgar. Dado que la sabiduría implica la emancipación de la falsa creencia en el poder superior de la *tykhe*, de la *fortuna*, se propone acabar radicalmente con las preocupaciones ordinarias: donde había temor a los dioses debe haber ahora una carencia total de miedo. Con ello se anunciaría ya la Ilustración, la conversión del espíritu a una forma de utilización de la propia vida sin ninguna intimidación religiosa. Las conversiones codificadas como religiosas revelan, en cambio, la mayoría de las veces, únicamente el tránsito hacia un sistema de culto alternativo con los imperativos reestructurados. Generalmente podemos representarnos este suceso como una operación superficial; ni siquiera aquella efectista figura de inversión que nos exhorta con las palabras: «Incendia lo que veneraste y venera lo que incendiaste»[1] hace al procedimiento, en modo alguno, más interior, formulando únicamente la disposición a dedicar en el futuro a Cristo las atenciones rituales que hasta entonces se habían dispensado a Wotan o a otros dioses cualesquiera, del bosque, del viento o de la montaña. Hasta en las numerosas conversiones de otro tipo codificadas religiosamente se observa que lo que allí se ha producido es, ante todo, un desplazamiento de la acentuación *metanoética*, en un campo fuertemente pre-estructurado. Por lo demás, aún se puede seguir advirtiendo en el psicoanálisis del siglo XX un eco de la antigua *conversio*. La máxima freudiana de «debe hacerse el *yo* donde estaba el *ello*» revela, de lejos, su pertenencia a las prácticas *metanoéticas*, en las que el cambio de los hábitos de la vida viene acompañado por un cambio del sujeto, es decir, por una reasignación de la figura-guía a un nuevo Gran-Otro. El *ello* correspondería, desde el punto de vista tipológico, al oscuro registro de la posesión diabólica, el *yo* a la iluminación monoteísta.

La conversión como un cambio de entrenador: Francisco de Asís e Ignacio de Loyola

Desde la perspectiva de la ejercitación, las conversiones de tipo *metanoético* serían equiparables a un cambio de entrenador, ya que los conversos se so-

---

[1] *Cf.* anteriormente pág. 14, nota 1.

meten, por lo regular, no sólo a un régimen moral modificado –y *eo ipso* a un nuevo Gran Otro–, sino también a un nuevo plan de ejercicios. No obstante, generalmente uno sigue llevando consigo la estructura de la propia personalidad, más allá del giro que se haya dado. De este modo, el ardor fanático de Pablo en el camino «hacia Damasco», un hábito desde tiempo atrás en él, habría cambiado su contenido fariseo por el cristiano, completándolo luego con las añadiduras cristológicas provenientes de su propio taller. Ciertamente es diferente el que se entrene con Gamaliel, el maestro rabínico, o con Jesús, el resucitado. Seríamos injustos con el apóstol de los pueblos si quisiéramos reducir exclusivamente al común denominador del zelotismo el *opus Christi* puesto en marcha por él. En su vía de cesiones a la doctrina cristiana, Pablo experimentó una notable ampliación de su personalidad en el tema del amor (*agápe* o *caritas*). En una palabra, que no podríamos imaginar la historia de éxitos del cristianismo sin la dilatación paulina del horizonte de los elegidos (cosa que, como hemos observado, no debe confundirse con el universalismo).

Para el desarrollo posterior del cristianismo –como el más importante campo de ejercicios y generador de hábitos en el espacio de transición entre la Antigüedad y el medioevo–, las formas de giro *metanoético* se revelaron como las más ricas en consecuencias. En comparación con ellas el sacramento propiamente iniciático, el bautismo, continuaba siendo algo exterior y cosa de un momento. Una reconfiguración efectiva del hombre no dependería del gesto hecho una vez, sino que sólo podrá imponerse a consecuencia de persistentes esfuerzos de autovigilancia. La interpretación del bautismo como un renacimiento confiere al acto una profundidad simbólica que no se corresponde adecuadamente con la incorporación de la doctrina.

Hasta qué punto la *metánoia* cristiana es equiparable a un cambio del sistema de prácticas y de entrenador proviene, en no pequeña medida, de las dos leyendas de conversión más populares de la Alta Edad Media y de la incipiente Edad Moderna, la de Francisco de Asís y la de Ignacio de Loyola. Si consideramos más de cerca el vuelco dado por el joven Francisco, queda claro que fue otra cosa que un salto repentino hacia el campo cristiano. Hacía mucho tiempo que, en cierto modo, el joven se venía preparando para el viraje posterior, cuyo desencadenante más acuciante fue el conocido conflicto de autoridad con el padre, desde que, en sus años de formación, interiorizara una robusta forma de idealismo caballeresco y una elegante retórica del amor de tipo provenzal (la mayoría de las veces se hace referencia, en relación con esto, al ori-

gen francés de la madre). Cuando Francisco, en su espectacular desprendimiento de la autoridad paterna, arremetía aparentemente «contra su linaje» es cuando realmente empezaba a realizarlo. En el espacio simbólico, sólo había que dar un paso para cambiar a las altas damas de la lírica de los trovadores por la «dama pobreza», de la que se declaró servidor, y el elegante platonismo para los estamentos superiores que contenía el culto cortés a las damas y al honor (que visiblemente había pasado a las capas burguesas de Asís) no distaba mucho de aquel platonismo para el pueblo que había ofrecido el cristianismo de finales de la Antigüedad y de la Edad Media.

Lo nuevo de la cosa tiene que ver una vez más exclusivamente con la capacidad de decisión, con la concentración en eso único que hace converger la fuerza en el punto donde *se precisa*. Es incontestable que el espíritu de la época se había apoderado del joven Francisco: el cristianismo de la primera época de las ciudades buscaba su *superstar*. Al desempeñar el rol del trovador de la «dama pobreza» aquél había encontrado una posición que le permitía transponer la *imitatio Christi* a una alegoría del amor cortés. Al aprender a sacar dulzor de la amargura tuvo el campo libre para la liberación de la energía psíquica que permitirá compensar la depresión permanente de los siglos venideros: el creciente escándalo de la pobreza *involuntaria* en una época que se dedicaba más y más a la adquisición de riquezas. Mediante el ejercicio de renuncia por amor a la Señora Pobreza generó un excedente de fuerzas partiendo del lugar más débil, si bien a un precio que hizo temblar ya a sus cotemporáneos. Él lo pagó con una automortificación triunfal, que no quiso parar hasta alcanzar la imitación total, la reproducción de las llagas del crucificado. Tomás de Celano captó con precisión el punto crítico: «Su alma estaba, desde el principio, totalmente llena de aquella cruz admirable».[1] El resultado inevitable de esto fue, para este *imitator Christi*, la necesidad de no llegar a ser más viejo que su modelo: sin el imperativo de seguir los pasos del Señor incluso en lo tocante a la duración de su vida no habría sido pensable su premeditada autodescomposición. La pantomima de su muerte mostraba hasta qué punto él seguía pensando aún en las tradiciones del *agón* ascético y del atletismo cristiano:

> Pues cuando se encontraba completamente agotado a causa de aquella grave enfermedad que ponía fin a una larga dolencia mandó que se le acostase desnudo en el suelo, donde podría irritar por última vez a su enemigo, luchando

[1] Tomás de Celano, *op. cit.*, pág. 171.

desnudo con la tierra desnuda (*nudus cum nudo*). Esperaba sin miedo la victoria, y con las manos cruzadas cogió la corona de la justicia.

El concepto de la *imitatio Christi* llegaba a tal profundidad en él y en sus acompañantes que la pequeña comunidad que rodeaba al moribundo celebró incluso la cena de despedida del Señor, algo peligrosamente cercano a una parodia blasfema. En este campo de representaciones no podía faltar, naturalmente, la aparición del muerto a algunos hermanos de la Orden en un estado transfigurado. Se reconocía la presencia de su persona y la de Cristo amalgamadas en una única persona, un indicio de que los fenómenos supranaturales intensos aparecen en forma de campo, desplegándose en espacios con una sugestibilidad sincrónica.

También el caso de Ignacio de Loyola presenta todas las características que apuntan al clásico cambio de entrenador realizado bajo el signo de la *metánoia*. Si bien es verdad que aquellas características distan ya mucho del expresionismo sacro del artista de la *performance* Francisco, el mecanismo de conversión se manifiesta asimismo en el caso de Ignacio de Loyola con formas estrictamente análogas. La estructura de la personalidad del joven noble estaba configurada por entero conforme al código de honor de su época; el horizonte de su ambición estaba igualmente saturado de los conceptos entonces usuales de la vida caballeresca y del culto a la dama. Tras la catástrofe de la batalla de Pamplona en 1521, en la que el oficial se convirtió en un lisiado a los treinta años y se vio apartado del rango de los pretendientes de una fama mundana, el espíritu de la época se apoderó también de él, sugiriéndole esta vez una *imitatio Christi* en forma de militancia. Ignacio cambia de entrenador, pasando de Amadís de Gaula, el héroe de la novela caballeresca, a la figura de Cristo; éste aparece ahora bajo los rasgos de un general divino, que sólo puede aún ser imitado por tropas terrenales de élite.

En otro lugar ya he hablado más detalladamente de las imprevisibles consecuencias que tuvo el giro ignaciano para la historia posterior de las formas de subjetividad católicas, en particular, y de las modernas en general.[1] Aquéllas serían inseparables de la modernización del modo de ejercitarse, y, si venía al

[1] Peter Sloterdijk, *Im Weltinnenraum des Kapitals. Für eine philosophische Theorie der Globalisierung*, Fráncfort, 2006, capítulo 11: «*Die Erfindung der Subjektivität. Die primäre Enthemmung und ihre Ratgeber*», pág. 93 sig. (trad. cast.: *En el mundo interior del capital: para una teoría filosófica de la globalización*, trad. de Isidoro Reguera, Siruela, Madrid, 2007).

caso, de la transferencia del pensamiento de entrenamiento militar a los roles de las nuevas prestaciones político-religiosas, configurados en los campos de batalla de la Contrarreforma. Por ello, el lugar de Ignacio de Loyola en la historia de las técnicas del sujeto es de una importancia excepcional, al sedimentarse en él, superpuestos con total claridad, todos los estratos anteriores del ejercicio autoplástico. Lo que había empezado con los ejercicios de los soldados griegos y romanos y había sido adoptado por los atletas o los gladiadores antes de que los eremitas y cenobitas cristianos se apropiaran de los secretos de estos *agonistas* volvía a surgir, después de 1521, en la existencia de este soldado fracasado, dando luego el más fuerte empujón a los nuevos ejercicios psicotécnicos, si bien, esta vez –en correspondencia con la eclosión neorretórica del medio humanista– en forma de un teatro imaginario donde el ejercitante se convence, bajo una dirección estricta, de su propia indignidad y de su culpa inconmensurable para con el Salvador. Los ejercicios espirituales jesuíticos, ese *training* autógeno de contrición a lo largo de treinta días y noches durísimos de extrema concentración, constituyeron en su tiempo patentemente la capa más joven del estratigrama de las culturas basadas en la ejercitación de la antigua Europa, cuyos estratos más antiguos se remontan a los inicios del heroísmo y del atletismo. Por lo demás, recientes estudios neorretóricos revelan que los afectos «artificiales» producidos en el curso de los ejercicios no se han de diferenciar, desde el punto de vista fisiológico, de los efectos naturales.

La presa cuasi-instrumental que la técnica jesuítica hace de la psique del creyente, convirtiendo hasta la meditación en un campo de entrenamiento, anuncia con toda claridad esa época a la que después se llamará la Edad *Moderna*. Quienes viven en ella devienen *hombres modernos* en la medida en que se hagan creer a sí mismos que han descubierto el secreto de la autodeterminación, cambiando la simple dependencia de Dios por la autoafirmación humana. Ya veremos que nada podría estar más lejos de las relaciones reales.

III

LOS EJERCICIOS DE LOS MODERNOS

Pues, tras todos estos siglos pasados, ha llegado realmente la hora tanto de esperar como de intentar algo más grande.

JUAN AMOS COMENIOS
Pródromo de la pansofia
Londres, 1639

LA PERSPECTIVA: REMUNDANIZACIÓN DEL SUJETO RETIRADO

DEL PODER DE LA PALABRA

«[...] ha llegado realmente la hora tanto de esperar como de intentar algo más grande.»[1] Uno de los puntos fuertes del mundo moderno es el no cortarse nunca cuando se trataba de pregonar, por boca de sus protagonistas, lemas en los que se reconocían quienes participaban en campañas excesivas. Lo que Lorenzo Ghiberti, el orfebre y humanista florentino había dicho al oído, a principios del siglo XV a sus compañeros al iniciar el viaje de argonautas hacia los bordes del arte universal: «Los hombres pueden hacer, por sí mismos, todo, con tal que quieran»,[2] casi se había convertido ya, doscientos años más tarde, en una obviedad, tanto para los virtuosos de la música y de la técnica, los expertos modernos y los gestores de la propia vida, como para los gerifaltes que iban a venir en tropel a dirigir la vida de los otros. Pese a todas las coyunturas, que se repiten periódicamente, de desánimo histórico y de las llamadas al autoempequeñecimiento nunca se volverá a olvidar del todo el orgulloso lema de la Edad Moderna; los pedagogos soviéticos de la época de resurgimiento en torno a 1920 seguirán repitiendo en todos los tonos aquella tesis revolucionario-optimista, si acaso con la añadidura: siempre que, además de la voluntad resoluta de entrar en acción, se den también los presupuestos sociales necesarios.

El gran Comenio (1592-1670), una especie de padre de la Iglesia de la pedagogía barroca y suministrador de ideas para la construcción de una maquinaria de aprendizaje moderno al por mayor, sabía lo que significaba, después

---

[1] *Maiora enim post omnia anteacta saecula et sperandi et tentandi tempus est*, de J. A. Comenio, *Prodromus pansophiae*, introducción, edición, traducción, comentarios y epílogo de Herbert Hornstein, Düsseldorf, 1963, pág. 69.

[2] Citado de Jacob Burckhardt, *Die Kultur der Renaissance in Italien. Ein Versuch* (de 1869), Stuttgart, 1988, pág. 106 (trad. cast.: *La cultura del Renacimiento en Italia*, trad. de Teresa Blanco, Jesús Bouza, Juan Barja, RBA, Barcelona, 2005).

de tantos siglos perdidos, ponerse a emprender algo más grande: la gracia divina será grande, pero más grande es aún la técnica aplicada al ser humano; la elección divina llevará lejos, pero más lejos conduce el nuevo arte de la educación. Debe hacerse una regla de lo que eran excepciones. De lo que ahora se trataría es de sacar una aplicación de la impresión de libros para las almas jóvenes y de hacer públicos los cursos escolares, surgidos, como ejemplares de lujo, de una imprenta de hombres libre de erratas. No es casual que este pedagogo visionario hablara de un proyecto escolar como de un *typographeum vivum*, un «taller tipográfico viviente», que debería poblar el mundo con obras maestras provenientes de esa impresora de hombres. Con ello sacaba a la luz una idea que podría volver a ser valorada por los teóricos de los *media* de finales del siglo XX, aunque éstos hablen más de un *formateo* psíquico que de una impresión de sujetos en una prensa. El incipiente siglo XX revelaba cuáles eran sus deseos cuando León Trotski adoctrinaba, al estilo de los entusiastas ideólogos del *hardware*:

> Cuando la humanidad haya logrado controlar las fuerzas anárquicas de su propia sociedad (*sic*) se hará accesible en el mortero y en la retorta del químico. La propia humanidad se verá a sí misma como una materia prima o, a lo sumo, como un producto a medio hacer desde el punto de vista físico y psíquico.[1]

Según el culto revolucionario a la ciencia, la cosa no puede culminar de otra forma que en las obras que lleven la impronta del hombre nuevo que el Estado soviético quería generar. Los tiempos posteriores a Trotski mostraron que el trabajo de remodelado del hombre fue proseguido en centros de tratamiento completamente distintos. Ese ser a medio fabricar que es el hombre tiene sus artimañas, que se resisten a su reprocesamiento, apunte éste a la creación de un hombre culto, un superhombre o un hombre nuevo. Con todo, desde finales de la segunda guerra mundial es un secreto a voces que «el hombre ha llevado la cosa tan lejos que trata a la humanidad como a una materia prima».[2]

---

[1] León Trotski en una alocución dirigida a representantes de una organización estudiantil danesa el 27 de noviembre de 1932, citado según Torsten Rüting, *Pavlov und der Neue Mensch. Diskurse über Disziplinierung in Sowjetrussland*, Múnich, 2002, pág. 179 sig.

[2] «*L'homme en est venu à traiter l'humanité comme une matière.*» Citado de Lucien Gauthier, *Von Montaigne bis Valéry. Der geistige Weg Frankreichs. Eine Auswahl französicher Originaltexte mit deutscher Übertragung*, Reutlingen, sin año (aprox. 1950), pág. XXVI.

El nuevo espíritu de la época: experimento con seres humanos

El camino hacia una época de producción que culmina en la producción del propio productor fue iniciado mucho antes del siglo XX. Siempre que se avanzaba por esa ruta era anunciado con gran pompa a los contemporáneos cómo el hombre volvía a hacerse «accesible» a sí mismo. Igual que si el centro efectivo de la actualidad moderna consistiera en continuos informes sobre el modo como se extiende el radio de acción de la disposición del hombre sobre sí mismo y sus semejantes. Tales novedades han suscitado desde siempre –a un nivel más bajo que el de su rechazo general a causa de su carácter inquietante– pasiones de asentimiento y disconformidad; se adoptaban tonos apocalípticos cuando se iba a anunciar algo realmente nuevo en este frente, como, por ejemplo, últimamente, en torno al año 2000, cuando era inminente el desciframiento del genoma humano. «*Tempus est*», escribía Comenio, con fogosas letras en el muro, el año del Señor 1639: «Es hora...». El orden del día para el mundo del futuro sigue siendo redactado, hasta la actualidad, siguiendo esta fórmula. Lo más urgente que en él queda emplazado es la confección sistemática de una clase de humanos que satisfagan las exigencias más altas de su modelado; nos referimos, por ejemplo, al siglo XVII europeo, cuando cobra pregnancia la *eclosión* como un imperativo del espíritu de la época, aunque la expresión misma de «espíritu de la época» sólo sea incorporada al vocabulario moderno hacia 1800. El «modelado del hombre» era entonces aún a imagen y semejanza de Dios. Cosa que incluía, para el fervoroso teólogo de la Reforma, una lectura integral de *los tres libros fundamentales del ser*, el libro de la naturaleza, el libro del alma y las Sagradas Escrituras.[1] Debe llegarse a una producción en masa de la humanidad, para poblar cada zona del planeta con individuos que tengan el nivel más alto posible. Se habría agotado la paciencia de toparnos con las insuficiencias con que nos hemos encontrado: el hombre tiene que dejar de ser una excrecencia de la casualidad moral. Nosotros, convertidos en estos siglos de técnica en impacientes configuradores de nosotros mismos y de la hu-

---

[1] Como fuentes de la *doctrina de los tres libros* de Comenio han sido identificados algunos autores del siglo XVII, inspirados por Paracelso, sobre todo los autores de los manifiestos de la Orden de la Rosacruz, además de Johann Heinrich Alsted, con su *Theologia naturalis* (1615) y Benedicto Figulo, con su obra *Pandora magnalium naturaliu* (Estrasburgo, 1608). *Cf.* al respecto Juan Amos Comenio, *Der Weg des Lichts, Via lucis*, con traducción, introducción y notas a cargo de Uwe Voigt, Hamburgo, 1997, pág. 208. Acerca de la metafísica pedagógica de Comenio como preparación de la Ilustración, *cf.* [pág. 446 sigs., apartado «El mundo entero es una escuela», de la traducción].

manidad, no debemos ni queremos seguir esperando a que un determinado individuo se decida, de mala gana, a romper con su existencia ordinaria y a crearse una segunda vida, una vida acrecentada y ejemplar mediante la *metánoia*, la ascesis y el estudio. En el futuro, ya las jóvenes criaturas deberán ser educadas para convertirse en ejemplares logrados en los *viveros* humanos del Estado barroco.[1]

Los nuevos pedagogos creen saber cómo se superará en el futuro el hastío que siente el individuo por lo que ha sido hasta entonces su vida: todo el sistema de formación humana es ahora radicalmente orientado de un modo *metanoético*; el orden fundamental de la propia «provincia pedagógica» testificaría la existencia del impulso de adelantarse mediante la educación temprana de todos al posterior arrepentimiento de algunos individuos. Esta «*anthropogogía*» revela un ingenuo perfeccionismo, de cuyo *élan* seguirá alimentándose la Ilustración que luego vendrá. En ella quedarían aunadas la disciplina y la aspiración a la perfección, el deber y la aceptación libre, el estudio y la plétora interior. Sólo en segundo término tendrá que pensarse también sobre la necesidad de enfrentarse al crecimiento salvaje de lo humano mediante la utilización de la vigilancia y del castigo.

Ha llegado el momento de corregir un malentendido en que ha tenido parte Foucault: no es en las prisiones y en los lugares de una supervisión represiva, sino en las frecuentemente rigurosas escuelas y universidades de la Edad Moderna, e incluso en los talleres de los artesanos[2] y de los artistas, donde se ha puesto en práctica lo esencial de la ortopedia humana de los tiempos modernos, o sea, la formación de la juventud según los patrones de la disciplina cristiano-humanista. La finalidad genuina de la eclosión de la época de las artes y de las técnicas sería la formación de cada vez más generaciones de virtuosos. Ciertamente, en el «heterotópico» segundo plano que ocupan las hordas de «personas infames» (constituyendo, inevitablemente, en una época de política demográfica absolutista, un grupo masivo), el imperativo de la disciplina mostraría su otro rostro, del que tiene que hablar quien quiera reconstruir el «nacimiento de la prisión» a partir del espíritu del deber de vigilar a la po-

---

[1] La impaciencia de Comenio se explica por la espera del final de los tiempos en la última época de la Reforma; la impaciencia de los posteriores a ésta presupone ya una transformación de lo apocalíptico en filosofía de la historia, y, con ello, el aburguesamiento del Apocalipsis, junto con su desactivación a favor de la evolución, mientras que los ideólogos de la revolución predican una agudización neoapocalíptica.

[2] Sobre los efectos conformadores de la práctica artesana e instrumental, *cf.* anteriormente [págs. 372 sigs., apartado «El maestro artesano y las dos naturalezas de la obra de arte», de la traducción].

blación excedente. No obstante, sería absurdo definir el concepto de disciplinamiento en general fijándolo a los significados penitenciarios, represivos y de vigilancia del Estado que Foucault destacaba, exagerándolos intencionadamente, en los escritos de su período medio.[1]

Quien quiera conocer la fabricación del hombre nuevo en todos sus estadios deberá en todo caso llevar sus sondeos hasta el siglo XVII, y, más aún, incluso hasta las turbulencias de la Reforma y sus preludios en la mística de finales de la Edad Media. Quien aún desee, como el joven Gorki –de forma palpable bajo la influencia de Nietzsche– escribir el término *hombre* «con letras mayúsculas», se alinearía, casi sin saber, en una tradición cuyos comienzos se muestran ya en los reclutas de Cristo en los monasterios de los desiertos egipcios, así como en las comunidades paulinas de Grecia y Asia Menor – congregaciones *pneumáticas* donde el Espíritu Santo, ayudado por los ejercicios de la crucifixión de la carne, debía conseguir una «nueva creación».[2]

Ya los primeros cristianos empezaron a transformar toda su vida en un experimento, para asemejarse al Hombre-Dios: «*Nos autem im experimentis volvimur*», escribió Agustín en sus *Confesiones*, pues únicamente Dios permanecería siempre igual a sí mismo, mientras que nosotros vamos rodando de un experimento a otro.[3] Los hombres de la Edad Moderna añadieron al experimentalismo ascético de los antiguos el técnico y el artístico y, finalmente, el político. Se propusieron, con total seriedad, reescribir el texto de la *conditio humana*, en parte con procedimientos cristiano-humanísticos actualizados, en parte según las directrices de los proyectos existenciales poscristianos y poshumanísticos. El ensayo y el experimento no serían meramente procedimientos literarios y científicos, sino que acuñarían el estilo de ser de la modernidad en su conjunto (después de 1789 también el de la gran política y el de la economía nacional y global). Es experimentador quien deja que se desarrolle cualquier resultado, convencido como está de que lo nuevo siempre tiene razón. Es innecesario su-

---

[1] *Cf.* pág. 195 sigs., apartado «Foucault: un wittgensteiniano». Por lo demás, la tendencia a asociar el concepto de disciplina con el de despotismo es una característica propia del espíritu de la época en los años posteriores a 1945 o 1968. Tal tendencia puede detectarse ya en Johann Friedrich Herbart, el sucesor de Kant en la cátedra de Königsberg, cuando rechaza el concepto de disciplina utilizado despreocupadamente por Kant y lo sustituye por algo aún más problemático, como «régimen», una propuesta que recuerda la idea del autorrégimen de Foucault. *Cf.* Christopher Korn, *Bildung und Disziplin. Problemgeschichtlich-systematische Untersuchung zum Begriff der Disziplin in Erziehung und Unterricht*, Fráncfort, 2003, pág. 105 sig.

[2] Carta a los Gálatas 6, 15 y 5, 24.

[3] Agustín, *Confesiones*, Libro IV, cap. 5.

brayar que cuando el presidente Theodore Roosevelt invocaba en 1899 *the great work of uplifting mankind* se alineaba en la misma tradición, cambiando la misión ecuménica cristiana por un mesianismo civilizatorio.[1]

La inquietud moderna

Los inicios del giro hacia algo *más grande* databan ya de algunos siglos cuando Comenio, ante los desórdenes de la guerra de los Treinta Años, interpretados apocalípticamente, lanzó la campaña de la educación universal (*pampaedeia*). En el parque humano de la incipiente Edad Moderna se había desencadenado, a consecuencia de la gran peste de 1348, un desasosiego que ya nunca pudo ser calmado. Se ha especulado mucho sobre los orígenes del nuevo espíritu de la época y del mundo. Se los ha querido localizar en la mística de las ciudades del noroeste de Europa o en la forma de la economía del capitalismo primitivo; han sido vinculados tanto con la aparición del reloj mecánico como con la contabilidad, en el sistema de *partida doble*, de los venecianos, propagada por el padre franciscano Luca Pacioli en su libro sobre aritmética aparecido en 1494 y leído en toda Europa. Para imaginar una fuente metafísica que responda a ese desasosiego moderno ha sido invocada asimismo el alma fáustica y, a la inversa, el doctor Fausto –el experto en todo, el «muy viajado y experimentado en nigromancia» Fausto, que empeñó su alma a cambio de un incremento del goce de sí mismo– fue convertido en una personificación del concepto de *crédito*, esa quintaeesencia que se había apoderado de raíz de los deudores diligentes, empujándolos a rumbos cada vez más lejanos por tierra y mar. La inquietud moderna también ha sido conectada con el *shock* provocado por la ampliación de territorios proveniente de la navegación por el Atlántico y el descubrimiento del Nuevo Mundo, como si la movilidad global de los capitales que surcaban los océanos se reprodujera hasta en los sentimientos vitales de las ciudades más perdidas de tierra firme. «El hecho fundamental de la Edad Moderna no es el que la Tierra se desplace en torno al sol, sino el que el dinero se desplace en torno a la Tierra entera.»[2]

---

[1] Theodore Roosevelt, *Hamilton Club Speech*, Chicago, 10 de abril de 1899.

[2] Peter Sloterdijk, *Im Weltinnenraum des Kapitals. Für eine philosophische Theorie der Globalisierung*, Fráncfort, 2005, pág. 79 (trad. cast.: *En el mundo interior del capital. Para una teoría filosófica de la globalización*, trad. de Isidoro Reguera, Siruela, Madrid, 2007).

A continuación mostraremos que la inquietud específicamente moderna en el campo de la formación humana, que en sus más recientes estribaciones continúa siendo más que nunca la nuestra, dimana ante todo de fuentes endógenas, lo cual significa aquí de fuentes *ascetológicamente* relevantes. Mirando retrospectivamente los programas y los talleres de la vida práctica del mundo premoderno, se nos hace comprensible lo siguiente: la opinión de los jóvenes hegelianos y de los marxistas de que «el hombre produce al hombre» sólo nos la podemos imaginar en todas sus consecuencias percibiendo tras el término «producir» –tomado prestado unilateralmente del mundo moderno del trabajo y de sus procedimientos industriales– el universo de comportamientos, ejercicios, entrenamientos y rutinas, tanto conscientes como inconscientes, del mantenerse-en-forma –donde se debe incluir también, irónicamente, el *mantener-se-fuera-de-forma* por un entrenamiento equivocado y la omisión del ejercicio–. Probablemente será más fácil admitir esto en el caso de los atletas y monjes que en el de los campesinos, obreros fabriles y peones. Y sin embargo, incluso en las actividades de carácter masivo que tienen que ver con el trabajo se puede reconocer la presencia de una de las numerosas máscaras de la vida que se ejercita. Quien quite tales máscaras verá las mistificaciones de la era de la producción y se convencerá de la omnipresencia de este factor del ejercicio en los fenómenos del mundo del trabajo. Y entonces podrá ser demostrado, hasta en su último detalle, cómo la gente activa se modela a sí misma mediante actividades repetidas con regularidad. Se trata de comprender por qué y a consecuencia de qué efectos retroactivos sobre la propia existencia el hombre puede ser presentado de una forma efectiva como productor del hombre.

ACTUACIÓN *AUTOPLÁSTICA: CIRCULUS VIRTUOSUS*

La explicitación de los datos básicos sobre la producción del hombre por el hombre pasa por un estudio de la *vita activa,* cosa que comprendieron ya los pragmáticos del siglo XIX. Al estudiar la vida activa descubrieron la ley fundamental de la antropotécnica: el efecto retroactivo de todas las acciones y de todos los movimientos sobre su propio autor. El acto de trabajar coloca al trabajador en el mundo e imprime en él, en el corto camino de su automodelado, el sello de su propia acción. Ninguna actividad escaparía al principio de la determinación retroactiva del operador, y lo que tiene un efecto retroactivo opera

también de antemano. La acción generaría al autor, la reflexión a quien reflexiona, la emoción a quien la experimenta, el examen de conciencia a la propia conciencia. Las costumbres forman las virtudes y los vicios, los complejos de costumbres las «culturas». Los navegantes europeos que dieron la vuelta al mundo descubrieron hasta en las islas más alejadas pueblos con formas de vida originales, en parte extravagantes; los antropólogos que iban con ellos a bordo pudieron reconocer en aquellas costumbres locales el poder de los sistemas de ejercitación y describen esas reglas *autoplásticas* de configuración humana de forma análoga a los correspondientes fenómenos europeos y, a falta de una mejor expresión, como rituales «religiosos».

Sin embargo, la vida ejercitante no se agotaría en la simple reproducción de los actuantes mediante sus acciones. Todas las ampliaciones del ámbito de las capacidades, todas las ascensiones hasta lo más alto de la habilidad artística se realizarían sobre la base de un automodelado conseguido mediante el ejercicio.

El enigma de por qué las capacidades tienden en determinadas condiciones al crecimiento no ha quedado aclarado totalmente ni siquiera hoy día, pero para algunas formas de espirales ascendentes tenemos a nuestra disposición descripciones más precisas. Por ejemplo, en el campo del incremento de la fuerza física, la explicación explícita del mecanismo de hiper-compensación en la moderna fisiología deportiva ha ampliado decisivamente su comprensión. Las recientes ciencias que giran en torno al tema del entrenamiento pudieron mostrar detalladamente cómo el aparato muscular vuelve a llenar, tras un fuerte rendimiento, su reservorio de fuerza hasta un nivel que supera el anterior estado de *fitness*, presuponiendo que se le ha concedido el tiempo de descanso necesario. En los ritmos de regeneración se escondería el secreto de un esfuerzo que llega hasta la extenuación y que luego conduce a una elevación del nivel de la prestación. Desde siempre la comprensión intuitiva de las cosas sacó de este fenómeno las conclusiones pertinentes, siendo utilizado ya en la Antigüedad para entrenamientos intensivos; por otro lado, los antiguos conocían también los fenómenos concomitantes del entrenamiento excesivo, tal como aparecen a consecuencia del menosprecio de los ritmos de la regeneración.[1] En

[1] Todavía en el siglo XIX los defensores de los populares sistemas gimnásticos reavivaron el miedo ante la fatiga y el esfuerzo excesivo (*fatigue, surmenage*) mediante ejercicios en exceso, pero probablemente no a causa de los prejuicios en su idea del equilibrio, sino por no haber entendido aún el principio de la hipercompensación. *Cf.* Philipp Sarasin, *Reizbare Maschinen. Eine Geschichte des Körpers 1765-1914*, Fráncfort, 2001, pág. 317 sig.

incrementos de rendimiento mental y motor la hipercompensación se ve completada por una especie de hiperadaptación. Ésta consigue que los sistemas nerviosos y motrices transijan, si las condiciones son favorables, con ciertas estimulaciones regulares mediante una especie de disposición que precede a la ejecución; así es como incluso movimientos altamente improbables –un vertiginoso *prestissimo* en el piano o los trucos de los prestidigitadores– quedan impresos en la memoria corporal y estabilizados en un hábito de virtuosismo. En todo ello se estimula de un modo especial la inteligencia anticipatoria. Investigaciones recientes del campo de la teoría del aprendizaje, de los impulsos neuromotrices y de la neurorretórica consolidan y diferencian una serie de intuiciones didácticas cuyos comienzos provienen de las antiguas formas de ascesis y destreza artística. Todas las culturas elevadas hacen uso de la observación de que cada persona que esté inmersa en una actividad va tomando el color de la colada de sus actividades, hasta que acontece en ella ese *milagro* de la «segunda naturaleza», logrando sin esfuerzo, por decirlo así, lo que es casi imposible.[1] Consiguientemente, el teorema fundamental de las teorías explícitas del entrenamiento diría así: una capacitación sujeta a una continua tensión estimuladora produce, por decirlo así, «por sí misma» una capacitación incrementada. Gracias a las descripciones precisas del *circulus virtuosus* resultaría explicable cómo los logros desembocan en logros mayores, o el éxito en un éxito amplificado. El dicho de Jesús: «Al que tiene se le dará»[2] no documentaría la existencia de algún capitalismo primitivo galileo, sino que constituye una de las formulaciones más antiguas del círculo de la buena suerte, conocido en la sociología incluso bajo el nombre del «efecto-Mateo». A quien tiene una capacidad le vienen volando otras capacidades. No es casual que las personas con suerte de los ramos más diversos tiendan a opinar que ellas podrían aprender unas de otras hasta desde lejos. Presienten que los virtuosos de las disciplinas más dispares surgen de círculos ascendentes que son comparables entre sí. Ven al ser humano de pie en una encrucijada por donde tiene que pasar necesariamente un conjunto de retroalimentaciones positivas. Serían portadores de la virtud de la capacitación conjuntamente, una virtud de la que con frecuencia no dista mucho el camino de una virtud ella misma dispensadora; esta observación crearía la posibilidad de confirmar sobre bases modernas la doctrina medieval de la *connexio virtutum*.[3] Ya las intuiciones de la vida cotidiana rea-

[1] *Cf.* Peter Sloterdijk, «*Die Färbung der Bürger*», en *Making Things Public*, ed. cit.

[2] Mateo 25, 29.

[3] Peter Nickl, *Ordnung der Gefühle. Studien zum Begriff des «habitus»*, Hamburgo, 2005, pág. 48 sig.

firman que el comienzo de las virtudes no es la ociosidad. Los monjes cristianos veían en la pereza la madre de la desesperación, acompañada por el resto de sus hijas, carentes de todo atractivo: la divagación, la verborrea, la curiosidad malsana, el desenfreno y la versatilidad.[1] Es la línea que hace todos los días la que forma al artista, la renuncia cotidiana al asceta, el trato diario con las necesidades de poder de otros hombres al diplomático y el gozo diario en la estimulación de los niños al maestro.

Quien se someta a rituales y a regularidades se convertiría *nolens volens* en mediador de los mismos. ¿Qué otra cosa es el portador de una cultura sino el guardián de una repetición? Así como el ejercicio hace al maestro, el entrenamiento hace al sujeto, en el supuesto de que entendamos la subjetividad, a la luz de la teoría general de la ejercitación, como portadora de sus series de actividades, practicante de módulos susceptibles de entrenamiento y poseedora de sus adquisiciones habituales, sin que haya por ello que negar sus derechos a la interpretación corriente de subjetividad como foco central de la expresión, de la reflexión y de la innovación. Si se ha comprendido cómo todo gesto ejecutado modela y sigue modelando, a partir de la segunda vez, a quien ha sido su autor entonces se sabrá asimismo por qué no hay movimiento que no tenga importancia.

La repetición ha perdido su inocencia en la explicación antropológica. Sobre ella descansa, como se entiende *explicite*, la permanencia del mundo; esto no es decir nada en contra de lo que sucede una sola vez, salvo que se abuse de ello bailando en torno al *becerro de oro* del «acontecimiento» singular. Va en la propia naturaleza de las naturalezas el ser sistemas de repetición de lo acreditado, y esto vale también, casi en igual medida, para las culturas. Dios mismo tiene que dejar hacer la mayor parte de las cosas mediante las rutinas de la naturaleza y sólo de vez en cuando podría hacer uso de su arma ontológica secreta: el milagro. Kierkegaard habla a partir del saber reflexivo de la modernidad cuando constata: «Si Dios no hubiera querido él mismo la repetición, el mundo no habría surgido jamás [...] por esto existe el mundo, porque es una repetición. La repetición es la realidad y lo serio de la existencia».[2] A esto añade Nietzsche lo que él había convertido, tras largos intentos, en experiencia propia: el estilo es, de hecho, el hombre mismo, dando por supuesto que se tiene

---

[1] *Cf.* Josef Pieper, «*Über Verzweiflung*», en *Werke*, vol. IV, Hamburgo, 1996, págs. 274-283

[2] Søren Kierkegaard, «*Die Widerholung. Ein Versuch in der experimentellen Psychologie von Constantin Constantius*», en *Die Wiederholung /Die Krise und eine Krise im Leben einer Schauspielerin*, Fráncfort, 1984, pág. 8 (trad. cast.: *La repetición*, trad. de Demetrio Gutiérrez, Alianza, Madrid, 2009).

claro que el término *estilo* designa una configuración cultural de la repetición. Quien tenga *estilo* ve hasta en la felicidad la buena costumbre de ser feliz.[1] Incluso el genio no sería otra cosa que una agrupación de costumbres buenas cuya colisión despide chispas.

Si se quiere descubrir la matriz de las técnicas antiguas y neoeuropeas de formación del hombre primero habría que considerar los centros de entrenamiento, esparcidos por todo el continente, donde los que se ejercitaban con Cristo se aprestaban a sus luchas supremas, manteniéndose en forma con la ayuda de sus abades, sus directores espirituales, sus santos y sus instruidos mentores. Incluso los conocidos desde el siglo XVI como «profesores» no fueron al principio otra cosa que meros entrenadores en escuelas de transfiguración, mientras que los posteriormente denominados *estudiantes* eran al inicio los buscadores en los que el *eros* de lo imposible operaba *more academico.* Sucumbían gustosos a la ilusión, imprescindible para toda alta cultura, de que lo inimitable es imitable y lo incomparable, repetible. Tan pronto como la ambición más extrema hacía presa de ellos caían bajo el hechizo de una paradoja sin cuya continua reescenificación ninguna cultura puede fijar su alta polarización. ¡Has de cambiar tu vida! no significaría, para ellos, otra cosa que la exhortación a volverse hacia los modelos divinos o humano-divinos, bajo cuyo influjo se esfuman los límites entre lo posible y lo imposible.[2] Con el comienzo de los tiempos modernos este imperativo absoluto cambia la dirección de su impacto. En el futuro querrá decir: debes comportarte en todo momento de tal manera que en tu persona adelantes, en el mundo malo, el mundo bueno. Ya no está muy lejos el día en que el sentido de la frase se invierta totalmente, convirtiéndose en una instrucción «de aplicación externa»: has de cambiar el mundo, para que, una vez transformado como es debido, tú puedas adaptarte a él con buena conciencia. La modernidad sería la época en la que las personas que oyen la llamada al cambio ya no saben con qué deben empezar, si con el mundo, si con ellos mismos o con ambos a la vez.[3]

---

[1] Con esto se contradice la tesis de Sartre: no habría costumbres *buenas*, ya que las costumbres, como pura inercia que son, serían malas *per se.*

[2] *Cf.* anteriormente [pág. 348 sigs., apartado «La improbabilidad estabilizada: la erección de modelos», de la traducción].

[3] Este diagnóstico se puede leer de la forma más clara en una de las obras de filosofía de la moral más influyentes de las últimas décadas: Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, Notre Dame, Indiana, 1981 (en traducción alemana *Verlust der Tugend*, Fráncfort, 1995 [trad. cast.: *Tras la virtud*, trad. de Amelia Valcárcel, Crítica, Barcelona, 2004]). Frecuentemente se le ha atribuido al autor un retorno a la ética de las virtudes neoaristotélica, cosa que, ante la confusión moral de los modernos, sería bien recibida. Pero si consideramos el alegato

El descubrimiento del mundo dentro del hombre

Las inquietudes que se manifiestan a partir del siglo XIV han de ser derivadas de las energías *excedentes* del sujeto, tal como fueron incubadas en el *reino milenario* de la retirada de «este mundo» *more pilosophico* y *more christiano.* Se podría hablar directamente de la acumulación originaria de un capital compuesto por distintas formas de concentración, de intensidad y de disposición a la acción que un día tuvo que buscar los modos adecuados de instalarse. De hecho, los siglos que siguieron a la *muerte negra* en Europa se corresponden con un tipo distinto de economía sin parangón con nada anterior, donde los nuevos medios de ejecución –máquinas, instrumentos técnicos, medios dinerarios– suscitan nuevas relaciones de los ejecutantes, ocupando el primer lugar la aparición de escuelas y más escuelas, a lo que hay que añadir los nuevos talleres, los teatros, las salas de conciertos, los cuarteles, las fábricas, las clínicas, las prisiones, los púlpitos, los mercados, los lugares de reunión, los estadios y los estudios deportivos. Lo que se inicia con la Edad Moderna es nada más y nada menos que un nuevo tipo de régimen antropotécnico al por mayor, una nueva posición de combate, radicalmente modificada, de las distintas disciplinas. ¿Es necesario repetir que fue Foucault quien agudizó nuestra mirada en este campo, antes casi inadvertido, con una serie de estudios que no tenían modelos anteriores sobre la historia de los procedimientos modernos de disciplinar a la gente?

Las transformaciones decisivas tendrían que ver, ante todo, con la distribución fundamental tradicional de la vida de la ejercitación, que he designado con el nombre de «reforma ontológica del territorio». En el transcurso de la misma los ejercitantes de la Antigüedad, los adeptos del *modus vivendi* filosófico, y, más tarde, los monjes, los luchadores de la penitencia y los atletas de

---

final de MacIntyre, al unir en una sola persona a San Benito y a Trotski para lograr así una nueva pauta, se hace evidente que no puede hablarse aquí de una superación de la confusión. Ni San Benito ni Trotski pueden hacer lo más mínimo para el retorno de las virtudes. Ambos sucumbieron al *éros* de lo imposible, el primero según las maneras de la santidad, el segundo mediante una criminalidad política al servicio del bien. Se debe dar las gracias a MacIntyre por la explicación de que tras el discurso neoaristotélico del *juste milieu* sigue estando operante la ética del santo exceso del catolicismo antiguo. Ninguna otra figura podría revelar con mayor claridad la indeterminación moderna: el híbrido de San Benito y Trotski no sería nunca capaz de decidirse si prefiere trabajar en la mejora de sí mismo en el monasterio o en la mejora del mundo mediante una praxis terrorista. Por consiguiente, el impulso constructivo que surge de las reflexiones de MacIntyre no podrá captarse mejor con la restauración de una ética de las virtudes. Lo que está en el orden del día es una ética de *training*, que responda al elevado imperativo *metanoético* de nuestros días. Cf. más adelante pág. 563 sigs. «Perspectiva. El imperativo absoluto».

Cristo, se habían retirado de los asuntos mundanos para dedicarse únicamente a aquello que cada uno consideraba «lo suyo». Toda su existencia giraba en torno al cuidado por la propia salvación y por poder-ser-del-todo ellos mismos en medio de un siglo preñado de infelicidad. Para ellos se trataba nada menos que de la inmunización definitiva de su propia vida frente a las continuas laceraciones y las disipaciones omnipresentes que cabía esperar. *Suum tantum curare* fue la fórmula salvífica de esta era de encuentro consigo mismo en la retirada del mundo, abarcando los proyectos de vida tanto filosóficos como *religioides.*

No se puede afirmar en modo alguno que la Edad Moderna haya hecho inoperantes, de la noche a la mañana, las formas de huida del mundo y radicalmente *metanoéticas* de la *cura sui*, codificada en un plano religioso o filosófico. Nada sería más ilusorio que la opinión de que al empezar los tiempos modernos los antaño huidores del mundo se convirtieron repentinamente en nuevos hijos del mundo, arrepentidos de sus lúgubres ausencias. Se ha de desconfiar de la leyenda de que se produjo una afirmación, recobrada de golpe, del mundo y de la vida por parte del «individuo moderno». No poca de la gente de espíritu de la Edad Moderna continuaba poniendo su vida, de forma programática, bajo el signo de Saturno, el astro del distanciamiento del mundo. Los *homines novi* que desde el siglo XIV, la era incipiente del virtuosismo, aparecen en escena no son monjes que hayan colgado los hábitos y se hayan entregado abruptamente a las delicias de una vida extrovertida, como si quisieran hacer olvidar como un episodio lamentable su retirada de mil años. La mayoría de las veces aquéllos continúan persistiendo con la mayor tenacidad en su exilio ontológico, y hasta reclaman, más que nunca, una noble extraterritorialidad frente a la mala *ordinariez.* Hasta un hombre ejemplar como Petrarca, uno de los primeros de los tiempos modernos en portar la corona de poeta –el signo de la excelencia de un nuevo tipo de aristocracia–, sabía muy bien por qué se ocultó durante tantos años en su refugio de la Vaucluse, tras las huellas de una clase de *vita solitaria* no monacal. ¿Dónde iba a alojar él su noble enfermedad, el odio al mundo de un hombre de temperamento colérico –el mal que los superiores de los monasterios del desierto egipcio habían descubierto y combatido con el nombre de *akedía–* si no en la celda de su estudio, alejado de los cuidados vulgares?

Para los primeros hombres modernos la entrega a la esfera de lo espiritual seguía presuponiendo la negativa a participar en las empresas profanas. Y sin

embargo, estos protovirtuosos, oscilando entre las clausuras monacales anteriores y los nuevos estudios de los humanistas,[1] entraron en una dinámica creciente de aprendizaje. Se apoderó de ellos una corriente que los empujaba a una labor de autointensificación que sólo formaba una unidad contradictoria con los adiestramientos de *despersonalización* del monaquismo tradicional. De tales autointensificaciones surgiría la tendencia a una nueva participación de esta gente de espíritu, en determinadas condiciones, en el mundo. Yo designo esta vuelta, sirviéndome de una expresión modificada del neofenomenólogo Hermann Schmitz, como una «reinserción» del sujeto antes excluido del territorio.[2] Gracias a una primera *inserción* los individuos habían participado de su situación peculiar, y ahora encontraban, mediante la *reinserción*, tras las fases de alejamiento, el camino de vuelta hacía sí mismos. Quien esté de acuerdo con sumergirse en la nueva situación lleva camino de convertirse en lo que Goethe, en su propia causa, llamó ocasionalmente «el hijo *de enmedio* del mundo».[3]

Con todo, los exilios de quienes se dedicaban a ejercitarse son elegidos también, al principio de la Edad Moderna, con tanta resolución como en la Antigüedad, cuando la diferenciación ética empezó a desplegar sus efectos. ¿De qué otra manera habría que explicar la popularidad de la iconografía de Jerónimo, en la que se conjuga en incontables variaciones, en la incipiente Edad Moderna, las delicias de la retirada del mundo? Aquel erudito con el león a sus pies sigue atestiguando la fuerza de atracción de la vida contemplativa al margen de un desierto ahora aburguesado, y esto en una época revuelta, que se podría pensar que entiende algo de todo, pero no de desiertos y refugios. No obstante, téngase en cuenta lo siguiente: la huida del mundo de los modernos está tan motivada y es tan apremiante como en los días de la más antigua repulsa de las relaciones mundanas. Tal huida sigue dando a los desesperanzados del mundo una esperanza, continúa abriendo una perspectiva a una existencia alternativa a los carentes socialmente de toda perspectiva. Sin embargo, las nuevas retiradas del mundo se presentan cargadas frecuentemente con significados

---

[1] Acerca de la transición entre la esfera monástica y la humanista en los siglos XV y XVI, *cf.* Harald Müller, *Habit und Habitus. Mönche und Humanisten im Dialog*, Tubinga, 2006.

[2] La expresión aparece también en la sociología de lengua inglesa: se habla en ella, en lo tocante a relación del individuo con las formas de vida tradicionales, de *embedding, disembedding, reembedding. Cf.* al respecto, sobre todo, Anthony Giddens, *Konsequenzen der Moderne*, Fráncfort, 1990 (trad. cast.: Consecuencias de la modernidad, Trad. de Ana Lizón, Alianza, Madrid, 1997).

[3] Iohann Wolfgang Goethe, *Diné zu Koblenz im Sommer 1774*, en *Sämtliche Gedichte*, Fráncfort y Leipzig, 2007, pág. 326.

mundanos del propio valor y alcance, hasta el punto de que la subjetividad excluida en su retirada destaca en el enclave donde cuida de sí misma como una figura universal por derecho propio. Del alejamiento del mundo, buscado metódicamente, florece una industria de *virtuosos*. Los maestros de ésta se toman a sí mismos como obras del arte de la vida, configurándose como algo precioso. La confesión de Nietzsche en el *Ecce homo*: «Me puse en manos de mí mismo» trae consigo, aparte del impulso autoterapéutico de un enfermo crónico, una serie de tonalidades que recuerdan el recurso de los primeros modernos de autotransformarse en artificios vivientes. Puede ser que el hábito no haga al monje, pero el estudio mantiene en forma a la persona culta, la ejecución de la escritura convierte al humanista en un experto de su especialidad, la *virtù* hace brillar al virtuoso. En medio de la subjetividad vuelta en retirada hacia sí misma descubren los entregados a los ejercicios una lejana costa interior, una promesa de mundo de tipo desconocido. Más de cien años antes del descubrimiento del continente real aparece en el horizonte una América simbólica: en su costa los ejercitantes modernos ponían el pie en el pequeño mundo que ellos mismos eran.

Lo que Jacob Burckhardt había puesto en circulación, siguiendo las huellas de Michelet, como fórmula característica del Renacimiento: «El descubrimiento del mundo y del hombre», fue al principio por tanto –de un modo aparentemente paradójico– un acontecimiento que tenía que ver con el mundo interior. El Renacimiento llevaría al descubrimiento del mundo del interior del hombre, o, mejor dicho, al descubrimiento del hombre como un modelo de mundo, como una abreviatura microcósmica del universo. Todavía Friedrich Hebbel seguía teniendo alguna representación de este giro, cuando anotaba en sus *Diarios:* «Los grandes hombres son un sumario de la humanidad entera». El secreto del poder-ser-del-todo ya no se fundamenta únicamente mediante su semejanza, acreditada por la Biblia, con la divinidad, sino que hace asimismo referencia a la semejanza con el universo, razón por la cual el hombre activo y pensativo puede entenderse a sí mismo como espejo de la totalidad y oráculo cósmico. Aquí se activa una corriente que sólo parará de nuevo con la equiparación barroca entre Dios y la naturaleza, con el hombre como conjunción de ambos y signo viviente de esa ecuación. Para el sujeto de la Edad Moderna esto significa que debe entenderse a sí mismo como un potencial hambriento de realidad. En adelante, ser hombre significará considerarse a sí mismo como el taller de la autorrealización.

Homo mirabile

La nueva interpretación de la potencia de totalidad que tiene el hombre da lugar a la transformación de la huida del mundo en el modo de ser más atento al mundo que hasta entonces habían conocido los individuos de nuestro ámbito cultural. Del enriquecimiento de la retirada del mundo hasta convertirse en una forma de vida que no le va en nada a la zaga, en plenitud y variedad, a la existencia extrovertida surgiría ahora una autoestructura ilimitadamente cultivable y que es abordada bajo el lema programático de la Edad Moderna: la «personalidad». Las personalidades modernas serían obras de arte microcósmicas, provenientes de la posición tradicional de la autoformación recesiva, pero ahora ya no con el espíritu de la *humilitas* monacal y el arte del morir de los místicos, sino impulsadas por una dinámica artística enciclopédica que desemboca en una serie inacabable de virtuosismos y virtualidades, resultando de todo ello una extraversión que suscita la admiración y va dirigida hacia dentro. El imperativo «¡Has de cambiar tu vida!» implicaría ahora ponerse en manos de sí mismo, con el fin de formar, a partir de la propia existencia, un objeto de admiración.

Cuando el propio ser humano debe convertirse en lo *mirabile*, en el artificio viviente al que le es tributada la admiración del mundo circundante (y esto es mucho más que respeto, amor o empatía), aquél no podrá persistir por mucho tiempo en su clausura de huidor del mundo. Tendrá que subirse un día al escenario y hacer de la *performance* interior una *performance* exterior. Petrarca tuvo que abandonar su refugio al dejarse coronar como poeta en el Capitolio romano el 6 de abril de 1341, una fecha clave en la historia de la «fama moderna». Una buena parte de lo que la investigación usual del Renacimiento ha sabido presentar bajo el lema del «individuo moderno» dependería del *outing* de la persona de espíritu por los nuevos foros de la admiración. No es casual que Burckhardt haya destacado como una característica de la época la conexión entre la fama y el culto a la personalidad. Lo que en tiempos más recientes ha sido llamado «el archivo» no fue, al principio, sino el lugar donde se guardaba la memoria cultural de la fama y los famosos, una función que, por razones que todavía han de ser explicadas, tuvo que pasar luego a la administración del Estado moderno, o, más exactamente, a la administración de los bancos semánticos estatales y a los museos y grandes bibliotecas, instituciones a las que incumbe la gestión de los contenidos *importantes,* o «valores cultura-

les».[1] Lo que parece una feria de vanidades constituye, en realidad, el tesoro de prestigio y excelencia que tiene el Estado, embrión de una nueva economía de creación de valores culturales. Que estas colecciones seculares disputaran el rango al tesoro salvífico de la Iglesia nos habla del atractivo del nuevo sistema de valores.

Recordémoslo: en la esfera de las antropotécnicas monacales los monjes se habían afanado en convertirse a sí mismos en la estatua de un monje, en un ejemplar plástico de una obediencia servicial –cuyo emblema era *incurvatus et humiliatus sum*–, una prueba viviente de la eficiencia del Espíritu Santo sobre el material humano.[2] Bajo la observación divina (los ángeles, como es sabido, llevan hacia arriba el mensaje de todo lo que pasa) y el control monacal (el abad tiene conocimiento de cada movimiento de su rebaño), los ejercitantes espirituales querían asimilarse al modelo de su *modus vivendi*, al sufriente Hombre-Dios. Es verdad que la transformación completa operada en los santos presuponía la intervención del mundo del más allá, razón por la cual aquí sólo puede tributarse admiración al milagro, que vulnera las regularidades terrenales. Únicamente el más allá podía extender al hombre transfigurado un certificado de arriba.

Suenan totalmente diferentes las reglas de juego que rigen en la esfera de las antropotécnicas humanistas y artísticas, por no hablar aún de las correspondientes a una época de *mass media*, neoatlética y biotécnica. Tales reglas estarían bajo el signo de lo admirable (*mirabile*) logrado, que ya no se dirige a la fe, sino a un gusto artístico formado. Apelarían a una creencia de segundo grado, que se manifiesta como un saber profesional de cosas increíbles que se han podido realizar.

La «cultura» moderna surge cuando el sentido de lo milagroso cede el sitio al sentido de lo admirable. Como es fácil de comprender, aquélla ya no puede ser un asunto de gente santa y retirada, que interprete lo superior como una señal del otro mundo. En el giro hacia lo admirable debutaría la sociedad del

---

[1] Para la fundamentación del fenómeno de estos *bancos* no monetarios, *cf.* Peter Sloterdijk, *Zorn und Zeit. Politisch-psychologischer Versuch*, Fráncfort, 2006, pág. 208 sig. Acerca de la deducción filosófica de la idea del museo del mundo *cf.* Beat Wyss, *Trauer der Vollendung. Von der Ästhetik des Deutschen Idealismus zur Kulturkritik an der Moderne*, Berlín, 1985, reed. en Osfildern, 1997; sobre la metafísica del archivo, *cf.* Boris Groys/Thomas Knoefel, *Politik der Unsterblichkeit*, Múnich, 2002; y sobre la transformación de la inmortalidad en una idea práctica, *cf.* más adelante nuestras propias referencias a Nicolai Fedorov, pág. 450 y pág. 502 sigs., apartado «Inmortalismo: liquidación de la caducidad».

[2] *Regula Benedicti*, 7, 66-70.

espectáculo, que Guy Debord datό equivocadamente en el siglo XX. Se remontaría más bien a finales de la Edad Media, cuando los virtuosos se zafaron de la sombra de los santos. La Edad de Oro de la admiración del arte pudo durar mientras la disposición a admirar era dirigida en igual medida tanto a las obras de arte como a las personas que las ejecutaban; en nuestra época, la última forma artística donde sobrevive esta sublime confusión es probablemente la ópera. Cada Festival de Verano demuestra que sigue existiendo esa disposición a venerar a las divas del canto y a oír los *acuti* de los tenores como pruebas sonoras de la existencia de los dioses. El virtuosismo de tipo moderno surgió de la invitación a encontrarse con algo *mirabile* hecho por hombres; era como el llamamiento a una confusión, bien recibida, entre el arte y la vida, con una mezcla, vista con igual agrado, de héroes, santos y artistas.

El conocimiento del hombre ahora sólo es posible como una visión de las complejidades de una vida desplegada estratégicamente y elevada al plano de lo artístico. El reconocimiento, consolidado en el transcurso de los siglos modernos, de que el hombre es «estructuralmente» superior a sí mismo y que tiene en su interior un desnivel donde se modela y es modelado deja patente en él todo un potencial excéntrico que ya no puede atribuirse a esos datos groseros de la «dominación política del hombre sobre el hombre» (por recordar la fórmula desgastada de los saint-simonistas). En el curso de la explicación antropológica quedaría claro en qué alto grado cada individuo está enredado en un conjunto de tensiones verticales y efectos jerárquicos de tipo no-político. Si existir significa la actualización personal de distintas capacidades posibles, entonces cada uno se estaría desplazando ya desde siempre por una escala que lleva a más o a menos, donde se colocaría él mismo mediante los resultados de sus esfuerzos, sin poder despachar a quienes van por delante de él simplemente como opresores. El individuo aparecería ahora más bien como un entrenador que cuida de la selección de sus talentos y estimula al equipo de sus costumbres. Es meramente una cuestión de gusto el que se llame a esto «micropolítica«, «arte de vivir», «autodiseño» o «*empowerment*».

Homo anthropologicus

A partir de la incesante potenciación del conocimiento del hombre hasta hacer del mismo una teoría del *artista* se comprende la tracción ejercida por la antropología, que desde el siglo XVIII constituye el centro manifiesto del filo-

sofar moderno. El fenómeno de la antropología anuncia y expresa: en la explicación técnica despuntan una serie de relaciones en que el hombre tiene que ser explicado de nuevo, de arriba abajo. Ya no sirve ser hombre según se salió, presuntamente, de las manos de la naturaleza (se habría acabado el sueño de una simple autofundamentación a partir del origen). La primera *edición* de la humanidad reviste solamente un interés etnológico, no pudiendo hacer nada por cambiarlo las excursiones campestres de Rousseau. Más peso tiene el que también hayan dejado de ser suficientes las medidas, conocidas desde la Antigüedad, de la revuelta ascética contra el viejo Adán interior, que se rige por las costumbres, las pasiones y las inercias mentales,[1] así como la elevación del ser humano mediante ejercicios religiosos, filosóficos y atléticos. Los espiritualmente interesados de nuestros días deberían tener en cuenta que los grandes maestros de la humanidad, desde Laotsé hasta Gautama Buda, desde Platón a Jesús –y, por qué no, incluso a Mahoma– ya no son en sentido estricto contemporáneos nuestros.[2]

Según la explicación antropológica, el hombre va a parar a una posición moral y epistemológicamente extática –Plessner dice «excéntrica»– respecto a sí mismo. Si precisamos un poco más, obtendremos la imagen de un ser ontológicamente híbrido: se nos muestra a un director artístico condenado desde siempre a ejercitar una relación consigo mismo, ante la tarea de traducir en el escenario el guión de la propia existencia y de observar, al hacerlo, cómo otros le están observando a él. Se podría decir, *expressis verbis*: en el *homo artista* han quedado reunidos, en una dualidad dinámica, el actor y el espectador. Estas relaciones las dilucidaron ya los primitivos ascetas, mientras que la modernidad quiso hacer vinculantes a su vez, mediante su estilo discursivo y con ayuda de la técnica, sus correspondientes puntos de vista. Nadie podría aún ser hombre sin hacerse, al mismo tiempo, antropólogo o antropotécnico. Adquiere el título de ser humano quien asume la responsabilidad de sus formas y de su apariencia. La frase *pegadiza* de la antropología donde se dice que el hombre no vive sin más, sino que «tiene que dirigir» él mismo su propia vida, ha queda-

[1] Acerca de esa tríada de las costumbres, las pasiones y las inercias mentales (también conocidas como «opiniones») y su superación por la primera diferenciación ética, *cf.* anteriormente pág. 220, apartado «Entre dos sojuzgamientos: El hombre poseído».

[2] Más adelante, págs. 536-541, interpretaré por qué sus doctrinas hacen referencia, sin excepción, a circunstancias típicas de la Edad de Hierro, en el sentido hesiódico de la expresión, mientras que la civilización moderna ha de ser considerada una segunda Edad de Plata. Esta última plantea otras preguntas y busca otras respuestas.

do traducida, a finales del siglo XX, en la exigencia, que suena en todos los medios, de hacer del propio yo un proyecto y del proyecto una empresa, incluyendo en ella la autogestión de su quiebra.[1]

En el punto culminante de ese gran ciclo de armamento del sujeto Baltasar Gracián pudo presentar aún una completa máxima de vida con la frase que concluía su *Oráculo manual* –la guía de entrenamiento más prudente formulada en suelo europeo para un hombre de mundo–, aparecido bajo pseudónimo en 1647:

> *En una palabra, santo, que es decirlo todo de una vez.* Es la virtud cadena de todas las perfecciones, centro de las felicidades; ella hace un sujeto prudente, atento, sagaz, cuerdo, sabio, valeroso, reportado, entero, feliz, plausible, verdadero y universal héroe. Tres *eses* hacen dicho santo: santo, sano y sabio.[2]

En vano buscaríamos en la literatura moderna un pasaje parecido, donde el término «santo» sea empleado de una forma tan artificiosamente equívoca como en éste. Lo que aquí es llamado *santo* sería una máscara del sabio de procedencia estoica, a su vez una imagen encubridora de un hombre moderno que todavía no ha sido entendido, del *virtuoso*, del artista de éxito, del empresario, más, del hombre, simplemente –y de la mujer–, con sus propósitos de largo alcance y sus complejos pensamientos ocultos. En la época de los *yo-sociedad anónima* puede que no carezca de interés recordar que eso que hoy día se llama *fitness* pudo ser recomendado en los primeros tiempos de la Edad Moderna con el nombre de *santidad.* La primera frase del *Oráculo manual* nos proporciona un concepto más claro que la última de la verdadera cualidad de la nueva cultura de la personalidad:

> *Todo está ya en su punto y el ser persona en el mayor.* Más se requiere hoy para un sabio que antiguamente para siete, y más es menester para tratar con un solo hombre en estos tiempos que con todo un pueblo en los pasados.[3]

---

[1] *Cf.* Ulrich Bröckling, *Das unternehmerische Selbst. Soziologie einer Subjetivierungsform*, Fráncfort, 2007.

[2] Baltasar Gracián, *Oráculo manual y arte de prudencia*, traducido al alemán con el título *Hand-Orakel und Kunst der Weltklugheit* por Arthur Schopenhauer, Fráncfort, 1986, pág. 130.

[3] *Ibid.*, pág. 11.

10
EL ARTE APLICADO AL HOMBRE. EN LOS ARSENALES DE LA ANTROPOTÉCNICA

Juegos de pasión

Después de lo dicho se hace plenamente significativa la cisura de la Edad Moderna en la historia de la moral: esta época realiza la reconversión de la *metánoia* individual en una reconstrucción en masa y «de raíz» de la *conditio humana*. La modernidad, que no podía ser otra cosa que radical, seculariza y colectiviza la vida de ejercitación, sacando las ascesis transmitidas desde antiguo de sus respectivos contextos espirituales, con el fin de disolverlas en el fluido de las modernas comunidades de trabajo dedicadas al entrenamiento y a la formación. Está de más remarcar que con ello se priva de base a la *vita contemplativa*, tan venerada desde la Antigüedad. El activismo de los modernos empuja hacia la marginalidad al modo de vida monástico; la Reforma extirpa en el cristianismo el factor oriental. Restos de la contemplación sobrevivirían en el sistema del arte, donde la fe se trueca en asombro, la plegaria en admiración. Los individuos aprenden aquí a experimentar como gozo artístico, en una actitud más o menos devota, los estímulos recibidos de las obras de los grandes maestros. En el siglo XV la *devotio moderna*, como una mística popularizada, saltó de los monasterios a las ciudades. Daba expresión a la idea de que en el futuro hasta los burgueses debían tener derecho a ser crucificados junto al Señor; como una forma de la capacidad de padecer, la imitación del Hombre-Dios en el *via crucis* ejerce una gran fuerza de atracción sobre los laicos. A comienzos de la época del arte la voluntad de experimentar la Pasión cambia de campo. Se expresa ahora en forma de admiración hacia los artistas, en cuyas representaciones se entrelazan la capacidad y el sufrimiento. ¿Qué otra cosa sería el arte, si no una modalidad de la capacidad de sufrimiento que es, al mismo tiempo, una forma de padecer propia de la capacidad artística? La participación en el sufrimiento y en el poder del *virtuoso* se convertiría en la base del

aplauso moderno. Las crucifixiones al viejo estilo pasan más bien inadvertidas en un mundo lleno de artistas.

El mundo posmedieval está lleno, por tanto, de Pasiones que no nombran, o ya no conocen, su origen. Esta circunstancia puede hacer comprensible por qué las prácticas ascéticas han sido ocultadas en los tiempos modernos tras un triple pseudónimo, el del arte, el de la formación y, finalmente, el del trabajo, para presentarse de nuevo en el deporte, casi sin velos, con su propio nombre y modernizadas bajo el término de *training*. Tras estas máscaras se imponían los imperativos disciplinarios de la modernidad en todos los frentes de la autointensificación de lo humano. Los ejercicios que formaban al artista, a la persona culta y al trabajador cumplían ya las condiciones formuladas por Nietzsche cuando consideraba como algo revolucionario la renaturalización de las *ascesis*.[1] Cuando el andarín de Sils Maria exigía la repulsa del ejercicio cristiano de mortificación y despersonalización –dejamos abierta la cuestión de si había captado o no correctamente la esencia del ascetismo cristiano– y quiso poner en su lugar una ascesis enaltecedora, la práctica de la autocapacitación y el entrenamiento en el desarrollo de uno mismo, no hablaba como un mensajero de cosas venideras ni un profeta extraño que vive al margen, sino desde el centro mismo de la corriente de tendencias formada desde los inicios de la época del *virtuosismo* en el siglo XV europeo. El acontecimiento que era ya la figura misma de Nietzsche no sigue haciendo época porque el autor haya dicho algo totalmente nuevo sobre la condición humana; al fin y al cabo, la exigencia de la *hiperelevación* de lo humano, tanto a nivel individual como colectivo, estaba en el aire desde los tiempos antiguos, constituyendo el fluido mismo del cristianismo en el milenio y medio de su existencia[2] y dando en adelante un carácter de obviedad a todas las manifestaciones ilustradas sobre la marcha del mundo, incluso aunque el conservadurismo, con su lema de que el «hombre es siempre el mismo», se le opusiera permanentemente desde la Revolución francesa. La intervención de Nietzsche continúa siendo memorable porque tuvo como efecto una elevación del nivel de articulación en el proceso de la explicación antropotécnica, y esta explicación constituye para nosotros, repito, la forma

[1] *Cf.* anteriormente pág. 163 sig., apartado «Naturalizar la ascesis».

[2] La primera aparición de la palabra *superhomo* (del griego *hyperánthropos*) se encuentra en un documento papal de finales del siglo XIII, en la bula publicada por el papa Bonifacio VIII en 1297 donde canoniza a Luis IX de Francia.

técnica y epistemológica del destino. Dado que el ser humano es entendido actualmente como el *animal technologicum*, en cada avance de la técnica para ser aplicada a él mismo hay un *pro nobis* inevitablemente vinculante.

Una inyección de lo descomunal: Nietzsche como inmunólogo

Con Nietzsche viene asociado el principal y poco entendido acontecimiento lógico de los siglos XIX y XX: la transformación de la metafísica en una inmunología general, un acontecimiento en cuya representación y comprensión hasta ahora han fracasado tanto la filosofía moderna como la teología y la sociología convencional.[1] Con la revelación de la inmunidad como sistema y principio el ser humano se explica a sí mismo de un modo nuevo. Se explicita como un ser que tiene que asegurarse en medio de lo descomunal –Heidegger dice: en-el-mundo–, aunque el precio que haya que pagar sean alianzas monstruosas. Explicaciones de este tipo habrían tenido que afectar directamente al *status* de la «religión» como la *práxis* inmunitaria de tipo simbólico de mayor alcance (junto con el derecho), pero tuvo que pasar todo un siglo antes de que modalidades recientes de la teoría de la cultura y de la teología hicieran uso del nuevo potencial de reflexión.

El cambio de vía se habría producido ya en el romanticismo alemán: si hemos de entender la religión según la definición, medio moderna, de Schleiermacher, como «sentido y gusto de lo infinito», eso no significaría otra cosa, con el trasfondo del giro inmunológico, que se habría optado por una forma suprema de inmunidad simbólica, es decir, por una versión de aseguramiento definitivo que busca estabilizarse en lo más grande posible, y que, consiguientemente, tiene que crecer con las dimensiones de las heridas. Schleiermacher está lo bastante cerca de la lógica moderna para comprender que este resultado sólo se puede lograr mediante una nueva *operacionalización*[2] de los actos religiosos: mediante una inyección, por decirlo así, de infinitud. El descubrimiento de la conciencia del romanticismo había consistido precisamente en esto: según la expresión de Novalis, ser romántico es idéntico al arte de conferir a lo

[1] Solamente la teoría de sistemas de Luhmann ha integrado en sus fundamentos, gracias a su planteamiento metabiológico, el imperativo inmunológico. *Cf.* N. Luhmann, *Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie,* Fráncfort, 1984, pág. 504 sig (trad. cast.: *Sistemas sociales: lineamientos para una teoría general,* trad. de Silvia Pappe, Brunhilde Erker, Javier Torres, Anthropos, Barcelona, 1998).

[2] *Operacionalizar* es definir las variables para que sean medibles y manejables. *(N. del T.)*

finito un sentido infinito, razón por la cual la religión es valorada ahora como una aplicación general del procedimiento romántico. Para Novalis y compañía las transiciones recíprocas del arte a la religión y de la religión al arte eran, en consecuencia, algo estipulado. Ahora es posible incluso explayarse, retroactivamente, sobre qué cosa era la que movía a los hombres en sus primeras acciones «religiosas». En primer lugar, éstas ejecutaban una serie de procedimientos diplomáticos para cerrar alianzas contra poderes perjudiciales. Negociaban con poderes portadores de la desgracia las condiciones de la felicidad de la existencia humana. De ahí que hubiera que procurar constantemente que fluyese mayor energía hacia la salvación que hacia la calamidad: Dios es el más grande. Sobre todo desde tiempo inmemorial, se contrapuso a la mayor damnificación de la vida que se pueda sospechar –la muerte, cierta y probablemente violenta– la posibilidad de un reaseguramiento en una vida indestructible. Para poder prometer algo semejante resultaba del todo natural asociarse a un principio que vencía a la muerte. Esta alianza apareció, conjugada de innumerables maneras, en casi todas las culturas. Y fue recodificada por los primeros teólogos cristianos con la expresión romana de *religio*, para moldear en su forma definitiva la alianza entre el hombre y un Dios que había vencido a la muerte. De ahí la reivindicación cristiana de ser la «religión verdadera»: sería la alianza que ofrece las supremas garantías.

Para Nietzsche, que iba un paso por delante en la explicación de estos fenómenos, este procedimiento de *infinitizar* sería inyectar un delirio,[1] si bien su sentido no era, para él, únicamente el aseguramiento contra riesgos de la vida, sino que perseguía además la elevación de las apuestas. Inyectar al hombre el delirio significaría hacer que los individuos estén descontentos con su *statu quo* y suscitar en ellos una reacción de la voluntad, para dar a su existencia trivial un sentido no-trivial. Desde Nietzsche se puede saber por qué las explicaciones funcionales del fenómeno «religioso» siguen siendo incompletas: el sistema de prácticas que es la «religión», como el sistema de prácticas del arte, no reacciona meramente ante déficits. La religión no solucionaría ningún problema, sino que revela la existencia de un conjunto de *excedentes* que no pueden emplearse en ninguna tarea real. Los piadosos dicen al respecto: «No se da sólo la utilidad, sino también la felicidad».[2] Los no tan piadosos lo traducen de otro modo: no sólo hay lo carencial, sino también lo excesivo.

---

[1] Friedrich Nietzsche, *Así habló Zarathustra*, Prólogo, 3.

[2] *Cf.* Heinz-Theo Homann, *Das funktionale Argument: Konzepte und Kritik funktionslogischer Religionsbegründung*, Paderborn/Múnich/Viena/Zúrich, 1997.

El acto *religioide par excellence*, que Schleiermacher de un modo convencional llama la «fe», vendría acompañado en consecuencia –¡delirio obliga!– de una suspensión de la empiria. Sólo estaría en condiciones de creer quien sea capaz de decidirse contra la autoridad de las apariencias, y, dado el caso, contra la apariencia de finitud (en Fichte incluso contra la aparente prioridad de lo objetivo). Quien no pueda convertirse, hasta cierto punto, en un loco no tiene nada que buscar entre creyentes; en vez de *loco* se podría decir también un ser *infantil*. La comprensión de la función de los sistemas inmunitarios simbólicos pone de manifiesto por qué esto es así. Tales sistemas segregarían a los individuos del *continuum* de datos prosaicos. Su operación básica apuntaría a la ejercitación en lo más improbable como si fuera lo más cierto del mundo. Citemos una vez más a Tertuliano: *Certum est quia impossibile.*[1] Sin un desacoplamiento del principio de realidad no habría ninguna inmunidad contra los retrocesos, sin la voluntad de creer no habría ninguna confianza de que las montañas que hoy están aquí puedan aparecer mañana mismo en otro lugar.[2]

El campo de entrenamiento europeo

Si bosquejo en algunos aspectos esenciales el drama de la explicitación de la existencia humana mediante complementos técnicos y simbólicos no lo hago con la intención de contar toda la historia de las antropotécnicas recientes, lo cual sería un proyecto que apenas podría ser sacado a flote por todo un equipo de investigadores en un trabajo de décadas. No puedo prometer, en este capítulo, más que un intento provisional de mencionar algunas precondiciones lógicas y objetivas mínimas para la comprensión de las cuestiones tratadas.

El complejo de fenómenos que quisiera exponer muestra, ya con una primera ojeada, su complejidad desalentadora y, con una segunda ojeada, también su enormidad. Abarcaría nada más y nada menos que la transformación

[1] Acerca del *suprarrealismo* cristiano, *cf.* pág. 266 sigs., apartado «*Certum est quia impossibile:* sólo es cierto lo imposible».

[2] Trotski adoptó este motivo para explicar la dirección a donde empujaba la técnica socialista: «Si la fe sólo ha prometido trasladar montañas, la técnica, que no acepta nada "de buena fe", es, de hecho, capaz de arrancar montañas y cambiarlas de lugar [...], según las consideraciones de una planificación general de la producción y del arte». Citado de *Die Neue Menschheit. Biopolitische Utopien in Russland zu Beginn des 20. Jahrhunderts*, editado por Boris Groys y Michael Hagemeister, con la colaboración de Anne von der Heiden, Fráncfort, 2005, pág. 417 sig.

de Europa en un campo de entrenamiento para ascensiones humanas en múltiples frentes, independientemente de que se trate del ámbito escolar o del militar, del mundo de los talleres o de los universos ambiciosos de la medicina reciente, de las artes o de las ciencias. Cuando a mediados del siglo XIX se añadió a esta serie el deporte, acompañado por el higienismo y los numerosos sistemas gimnásticos, las esferas de la *praxis* conocidas quedaron completadas con una disciplina dotada de su propio valor, cuyo contenido es nada menos que la representación del comportamiento moderno de superación en una teatralización específica. El espíritu de la intensificación competitiva de la existencia encontraba en el deporte una forma de expresión casi universalmente comprensible, de ahí que fuera imitada a lo largo y ancho del planeta. No sólo llevaba a término el «renacimiento de la Antigüedad», sino que proporcionaba la ilustración más palpable del espíritu de la *performance* moderna, no siendo éste pensable sin la desespiritualización de las ascesis. Una ascesis desespiritualizada se llama *training*[1] y se corresponde con una forma de realidad que exige de los individuos, por decirlo así, *fitness*, *fitness sans phrase*.[2]

El entrenamiento sería como un *metodismo* sin referencias religiosas. Por ello, el mayor peso de Occidente en la evolución de la sociedad mundial de los siglos XIX, XX y comienzos del XXI no surgió solamente del –con razón– tan denostado «imperialismo»; una razón más profunda habría que buscarla en el hecho de que fueran precisamente hombres de esta región del mundo los que, basándose en la ventaja que les llevaban en asuntos de ejercitación, empujaron a todas las otras civilizaciones del planeta a incorporarse también a los ciclos de entrenamiento introducidos por ellos. La prueba de esto que decimos: entre las naciones que habían quedado descolgadas sólo consiguieron dar un salto hacia delante las que supieron implantar, mediante un sistema de enseñanza acorde con la época, un grado suficiente de tensión didáctica. Y esto se logró tanto mejor allí donde, como en Japón y China, todo un sistema bien elaborado de adiestramientos feudales facilitaba la transición hacia las modernas disciplinas. Entretanto, los Tigres Asiáticos han recuperado terreno, y mientras

---

[1] El término *training*, verificable desde los años veinte del siglo XIX, hace furor, junto con la cosa que designa, a partir de mediados del siglo (en francés *entraînement*, en alemán, a veces, también *Trainirung*).

[2] Sobre el parentesco entre el trabajo abstracto y la *fitness* abstracta *cf.* la tesis de Marx, citada en el capítulo 8, pág. 376, nota 1, sobre la diferencia entre la esclavitud y el trabajo asalariado; el autor reconoce en esta diferenciación un movimiento histórico para cuya interpretación sería necesario todo el aparato de la crítica de las relaciones de producción; para entender la emergencia de la *fitness* abstracta se requiere nada menos que una extensa reconstrucción de las relaciones de ejercitación.

los europeos modernos fruncen el ceño altaneros ante lo que consideran una imitación, nuevos competidores de todo el mundo han hecho del antiquísimo principio del aprendizaje la base de su éxito. Qué debe a ese principio una antigua gran potencia de la ejercitación como China probablemente sólo lo entenderán los occidentales cuando los Institutos Confucio de la nueva potencia global hayan penetrado hasta los últimos rincones del planeta.[1]

Los grupos de disciplinas a las que nos acabamos de referir forman una constelación que únicamente se puede entender en el marco de una historia general de intensificaciones sistémicas. Como ya hemos observado, esto se tocaría con los estudios de Foucault sobre la historia de los sistemas de orden y disciplinares, integrándolos, sin embargo, en un horizonte más amplio. Sólo se podrá hacer totalmente justicia a la Edad Moderna si se la relaciona con un cambio mental, moral y técnico hasta ahora nunca adecuadamente expuesto: la existencia de los tiempos modernos presenta rasgos de un ejercicio global de *fitness* donde lo que antes hemos llamado la «diferenciación ética», el llamamiento intensivo a la elevación de la vida –sólo emprendida en la época premoderna por una minoría– se transformaría en un imperativo *metanoético* dirigido a todos y al que se dan múltiples respuestas. Sus mediadores serían, en primera línea, el Estado moderno y la escuela adecuada a él,[2] con el apoyo enérgico al principio de los ministros de todas las confesiones. Aparte de éstos, hubo también otros agentes –como, de forma notable, los escritores de la Ilustración– que hicieron suyos fragmentos de este mandato de cambiar la vida. La frase «la cultura es como el reglamento de una Orden» significaría para los modernos el verse continuamente confrontados con la tarea de adaptarse a una *Orden* del rendimiento que le impone una regla, si bien con el matiz remarcable de que no ingresan en la *Orden* por su propia iniciativa, sino que nacen ya en su seno. Lo quieran o no, su existencia está incrustada de antemano en ambientes disciplinares omnipresentes; los movimientos de los marginados, de los románticos de la pereza y de los grandes negadores no serían un argumento contra este hecho. Como para demostrar que toma en serio su imperativo de rendimiento, la *Orden* del rendimiento que se esconde tras la vestimenta de la «sociedad» burguesa conoce también algo parecido a una *confirmación* destinada al *élan* de los jóvenes: certificados, exámenes, promociones, premios.

[1] Manfred Osten, «*Konfuzius oder Chinas neue Kulturrevolution*», en *Insel-Almanach auf das Jahr 2009: China*, Fráncfort, 2009, págs. 266-297.

[2] Sobre la alianza antagónica entre el Estado y la escuela, *cf.* más adelante pág. 444 sig., apartado «Razón de escuela *versus* razón de Estado».

Tan pronto como el imperativo absoluto opere en amplias extensiones se inicia la época de la propaganda. No sería únicamente la fe cristiana la que aspira a una difusión y penetración universal (como la tristemente célebre *Congregatio de propaganda fidei,* establecida en el año 1622 por el papa de la Contrarreforma Gregorio XV), sino también ese imperativo de estar-en-forma que pone bajo la presión del entrenamiento a las poblaciones europeas, adiestradas por sus mentores eclesiásticos y laicos. Incluso en el antagonismo de las confesiones operaba desde el principio la compulsión a elevar el tono de la fe. La pertenencia a un campo de creencias conllevaba, especialmente en tiempos de lucha, un elevado grado de necesidad de estar-en-forma en las polémicas de signo religioso. Hasta los ejercicios ignacianos no eran sino una de las múltiples acuñaciones del imperativo de *fitness* en el campo religioso de la primera época de la modernidad. Las tan extendidas escuelas jesuíticas, famosas tanto por su rigor como por sus éxitos educativos, eran el testimonio más palpable de los avances correspondientes del frente pedagógico.

Tan pronto como figura en la agenda cultural la captación de grandes poblaciones mediante exigentes tensiones verticales de orden moral y artístico tienen que abrirse caminos inusuales para la popularización de las ascesis. Con ello quedaban en la estacada los inicios elitistas del ascetismo. De ahí que los ejercicios propios de la modernidad hagan saltar por los aires los monasterios, las escuelas catedralicias y las salas de armas medievales, creando nuevos centros donde ejercitarse. Con el tiempo, estas unidades de entrenamiento renovadas transforman la «sociedad» en su conjunto en una asociación de prácticas de la que se habría adueñado la tensión de ascender. Lo que en otros tiempos llevaban a cabo sobre todo quienes huían del mundo se desplaza ahora al centro mismo del sistema. Por mucho que ahora sean designados como eremitorios galantes lugares de retiro o caprichosos palacios a la orilla de un río, lo cierto es que ni los señores que pueden permitirse estas formas de juego de distensión superiores escapan a la compulsión de la *fitness.* Los grandes resurgimientos del siglo XVII en relación con las utopías pedagógicas podrían anunciar la «época de collados»[1] del nuevo universalismo del rendimiento; es más, los que hablan susurrando de la «sociedad de la información» actual, haciendo circular el lema de un «aprendizaje de toda la vida» continúan estando sin ad-

[1] «Época de collados» (*Sattelzeit*) es un concepto acuñado por el historiador Reinhardt Koselleck, basándose en la metáfora *Bergsattel,* "depresión entre montañas", por donde es fácil el paso, para designar un tiempo de transición entre la Edad Moderna incipiente y la modernidad posterior. *(N. del T.)*

vertirlo en la línea de las movilizaciones del barroco. El que quiera entender por qué la Edad Moderna se reveló como la era de la técnica y, al mismo tiempo, de la autoexplicación del hombre tendrá que prestar atención al hecho de que el acontecimiento principal de la época en el ámbito de la historia social –o mejor dicho, de la historia de los estilos de vida– consiste en la transformación de las «sociedades» en asociaciones de ejercitación, en grupos de movilización a los que mueve la tensión y en campos de entrenamiento integrales, abarcando todas las diferencias de los sistemas particulares. No cesan de configurarse tecnologías renovadas, con personas que continuamente tienen que volver a aprender sobre sí mismas. La concepción de tales asociaciones es «interdisciplinar», ya que los diversos sistemas de prácticas se entrecruzan mediante estrechos acoplamientos. Lo que se llama una «sociedad» con división del trabajo sería *de facto* un campo de competencias con división de ejercicios de un colectivo de rendimientos moderno que se encamina así hacia el *stress-field* de la «historia». La historiografía sería la relación de comunidades de destino que compiten entre sí bajo una tensión común. Sin embargo, nunca se debería olvidar en qué alto grado los formatos nacionales de la cultura del rendimiento neoeuropea se vieron destruidos por el internacionalismo, al principio todavía obvio, de las artes, de las literaturas, de las ciencias, de los procedimientos de adiestramiento militar y, en tiempos recientes, también del atletismo deportivo.

Hablar de la Edad Moderna significa traer a colación la producción cultural de un clima estimulante, que lo penetra todo, de elevación del rendimiento y despliegue de las capacidades, un clima que se había impuesto en los Estados absolutistas mucho antes de la proclamación social-darwinista de la competitividad como una ley presuntamente histórico-natural. Todo ello con el sello de una *externalización* permanente de las metas de los ejercicios y la transformación de la simple acumulación en *fitness.*

El concepto clave actual para referirse a estos realces *externalizados* en la línea del aprovechamiento externo se llama *human enhancement*,[1] expresión que define, como ninguna otra, el cambio de acento desde la anterior autointensificación del ejercicio ascético (y de su traducción burguesa en «formación») a la elevación de los perfiles de rendimiento individual, químico, biotécnico y

[1] La expresión *human enhancement* («hacer mayor en valor, en belleza o en efectividad», «mejora», «perfeccionamiento») se referiría a la superación de las limitaciones del ser humano mediante medios naturales o artificiales. A veces se aplica al uso de tecnologías específicas –neurotecnologías, cibertecnologías, tecnologías genéticas o nanotecnologías–, que seleccionan o alteran las capacidades del hombre. *(N. del T.)*

quirúrgico. La fiebre de *enhancement* contemporáneo articula el sueño o la ilusión de una modernización que no se detiene ni ante las zonas, en otro tiempo interiores, de las relaciones del hombre consigo mismo. Desde la perspectiva de Arnold Gehlen, respecto a esta tendencia habría que hacer el diagnóstico de que el principio de la *exoneración* ha penetrado hasta en las zonas nucleares del comportamiento ético. La exoneración del yo apoyaría la sugerencia de que para el individuo es posible y deseable asir la propia vida como un dato externo, sin tener que decidirse a configurar él mismo su existencia mediante el ejercicio. Una ojeada a los efectos recientes de la industria, que opera en todo el planeta, del *enhacement* –con sus secciones de cirugía plástica, *fitness-management*, *wellness*-service y *doping* sistémico– hace que aparezca, retrospectivamente, la sospecha de que los ejercicios de la modernidad no han dejado de apuntar secretamente desde siempre a una completa *externalización* del «cuidado de sí mismo» y a esquivar al sujeto en la definición de su *fitness-status*. Donde domine el pensamiento de *enhancement*, se reivindica la elevación del nivel del rendimiento como la prestación de un servicio en la que el propio esfuerzo del individuo se limita al acto de comprar más de los procedimientos más actuales. En vez del sujeto ejercitante clásico, que quería asimilarse con largas ascesis a la ley del cosmos o que creaba, mediante el vaciamiento de sí mismo, un sitio para Dios en su interior (una «estética de la existencia», como Foucault creía haber descubierto, nunca se dio en la Antigüedad, y era imposible que la Edad Media hubiese podido encontrar algo semejante), ahora aparece el sujeto del *estilo de vida*, que no quiere renunciar a los atributos corrientes en la representación de su soberanía existencial.[1]

Segunda historia del arte: el verdugo como virtuoso

A continuación quisiera presentar una serie de elementos para una segunda historia del arte, que informaría sobre un arte aplicado. Se trata del arte que toma como material al propio hombre –ocupándose del hombre, según Trotski, «como un producto, en lo físico y en lo psíquico, a medio hacer»–. Dejo de lado los fenómenos más evidentes de ese «arte hecho con el hombre como material», especialmente las prácticas, conocidas desde la Antigüedad, del tatuaje

---

[1] Acerca del estado actual del debate del *enhancement* nos informa, desde un punto de vista pragmático, Bernward Gesang, *Perfektionierung des Menschen*, Berlín/Nueva York, 2007.

y las múltiples formas de pintar el cuerpo, la cosmética y la desfiguración decorativa. Tampoco quiero considerar más de cerca el mundo fantástico de los tocados que dan testimonio del *status* correspondiente, como coronas, sombreros y yelmos, aunque estos objetos serían fructíferos para la observación del arte *de lo que se pone encima* la persona. En lo concerniente a los requisitos de las modas de vestidos, del adorno y de los accesorios diversos me contento con remitir a la literatura correspondiente.[1] De ésta se desprende, dicho sea *en passant*, que la modernización de la vestimenta sólo puede ser relatada como una historia conjunta del hombre y de las castas indumentarias.

En vez de esto, empiezo con el extremo macabro de un oficio aplicado al hombre, el oficio del verdugo. No debería haber ninguna duda de que Michel Foucault tenía presente los crueles rituales del castigo de principios de la Edad Moderna cuando concibió su definición, tan famosa como problemática, de la biopolítica en los tiempos antiguos y modernos, según la cual el *biopoder* en la época clásica se expresaba «haciendo morir y dejando vivir», mientras que la época moderna, supuestamente, «hace vivir y deja morir». No por casualidad el autor de *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión* (edición francesa de 1975) inició sus investigaciones de la historia del disciplinamiento con una descripción, fascinada y fascinante, de la obra de arte más opulenta de ajusticiamiento que fuera ofrecida a un público del siglo XVIII: la tortura, el desmembramiento y la quema de quien había atentado contra el rey, Robert François Damiens, el año 1757, en presencia de la Corte en la parisina Place de Grève. La exposición de Foucault suscita el recuerdo de la era del *châtiment spectacle*, desaparecida junto con el *Ancien régime*, donde el castigo era escenificado como un triunfo de la ley sobre el crimen y como una exclusión del delincuente de la comunidad moral, una razón más para retrotraer la «sociedad del espectáculo» hasta la época de la forma de Estado clásico o a la del Estado medieval, si no ya directamente a la del Estado arcaico.[2]

Que al *art de punir* redescubierto por Foucault le correspondía de hecho un carácter de arte singular no lo percibió nadie con mayor exactitud, entre los autores de la Restauración, que Joseph de Maistre, el autor de las páginas tristemente célebres de las *Soirées de St. Petersburg* (1821), dedicadas al verdugo, ese sostén proscrito del orden social. En ellas se evoca –con una obstinación

[1] *Cf.* Barbara Vinken, *Mode nach der Mode. Kleid und Geist am Ende des 20. Jahrhunderts*, Fráncfort, 1994.

[2] Sobre la conexión entre el orden simbólico de la «sociedad» y la teatralización del derecho, *cf.* Pierre Legendre, *Die Fabrikation des abendländischen Menschen. Zwei Essays*, Viena, 2000.

monárquico-católica dirigida contra el espíritu de la época de la burguesía– el vilipendiado y olvidado arte de castigar de épocas prerrevolucionarias:

> Se dio una señal fatídica. Un esbirro de la Justicia llama a su puerta (la del verdugo) y le comunica que se precisa de él. Éste se pone en marcha y llega a una plaza pública donde se apretuja una multitud excitada. Se pone en sus manos a un envenenador, parricida y profanador de templos. Él lo extiende sobre una cruz acostada y lo ata; levanta el brazo. Entonces se hace un silencio terrible. Únicamente se oye el chasquido de los huesos que se quiebran bajo la barra de hierro y el aullido de la víctima. Lo suelta de nuevo y lo lleva a una rueda; los miembros descoyuntados quedan entrelazados en los radios de la misma, con la cabeza colgando y los cabellos erizados, mientras que la boca, abierta como una chimenea, sólo emite, de vez en cuando, algunas palabras que chorrean sangre y que piden la muerte. El verdugo ha acabado su obra, su corazón palpita, pero de alegría. Él mismo se aplaude, diciéndose para su coleto: «Nadie maneja la rueda mejor que yo» (*Nul ne roue mieux que moi).*[1]

El verdugo de Joseph de Maistre es un experto en su especialidad, adelantándose al artista romántico: como éste, tiene que privarse de la sociabilidad cotidiana, ya que su arte le distancia de las relaciones humanas; desarrolla, como el artista romántico, una impasibilidad específica (Flaubert: *l'impassibilité*), que lo capacita para la ejecución totalmente objetiva de su oficio; y como en el caso del artista romántico, el auto-aplauso se adelanta al juicio de la multitud, dando por supuesto que le está permitido atribuir a su *savoir faire* una obra lograda. Su soledad llega a estratos más profundos que la del artista, dado que ni siquiera es rota mediante el diálogo con colegas; no recibe ninguna visita de la que pueda recoger algunas indicaciones sobre el perfeccionamiento de su oficio; no le podrá ocurrir que un día aparezca por allí un «viajero serio» que sepa más «y nos enseñe una nueva maniobra».[2] El verdugo es el virtuoso de un arte aplicado al hombre, cuyo foco lo constituye la escenificación de un cuerpo sometido a tormentos. Estaría en juego la antropotécnica en la medida en que el delincuente aparece como el material de partida para manipulaciones *artísti-*

---

[1] Joseph de Maistre, *Drei Abende von St. Petersburg oder Gespräche über das zeitliche Walten der Vorsehung*, Viena y Leipzig, 2008, pág. 78 (trad. cast: *Las veladas de San Petersburgo o Convenciones sobre el gobierno temporal de la Providencia*, trad. de Luis Blanco, Torre de Goyanes, Madrid, 2001); he sustituido la pesada traducción de Moritz Lieber, de 1824, por una traducción más reciente, de Lothar Bertelsmann.

[2] *Cf.* Rainer Maria Rilke, *Das Stundenbuch/Das Buch vom Mönchischen Leben* (trad. cast.: *El libro de horas*, trad. de Federico Bermúdez, 1ª ed., 3ª impr., Hiperión, Madrid, 2007).

cas, algo a medio fabricar que, en el plazo de unas pocas horas, se transforma en un fatídico producto final.

Inicios de la biopolítica: ya el Estado clásico hace vivir

A primera vista podría parecer que para la primera versión de la formulación del *biopoder* dada por Foucault, «hacer morir y dejar vivir», no es concebible una confirmación más convincente que los espectáculos de aquel «teatro del horror» de los rituales del castigo en los primeros tiempos de la Edad Moderna.[1] En realidad, el Estado moderno *no* se ha contentado precisamente con «dejar vivir» a sus súbditos. Al contrario, cualquier mirada de refilón a las disposiciones de política demográfica en los siglos XVI y XVII deja ya claro que el Estado, en su incipiente fase absolutista, estaba decidido igualmente a «hacer vivir» a sus súbditos, en un grado comparado con el cual la llamada *biopolítica* de los siglos XIX y XX aparece como un epílogo sin fuerza, sin fuerza sobre todo respecto a la tendencia demográfica fundamental del siglo XX europeo: el abrupto retroceso de la tasa de reproducción, que se ha de explicar por el retorno del arte de la contracepción, interaccionando con la revigorización de los cálculos de reproducción privados.

De hecho, el Estado de la época moderna sería un Estado que hace vivir, por una razón tan simple como fatal: postula, en su calidad de Estado mercantil, Estado fiscal, Estado de las infraestructuras y Estado de los ejércitos, una forma de soberanía que ya presupone el descubrimiento de una masiva ley demográfica. Según esta ley, tener el poder, en sus formas modernas, significaría ante todo dominar sobre el mayor número posible de súbditos, concibiendo ya al súbdito, en el marco de una economía en expansión basada en la propiedad privada, como una fuerza de trabajo no-esclava, como un centro neurálgico en la creación de valores y como central de producción egoísta susceptible de tributar impuestos. El Estado moderno se sabe vinculado a un destino de alianza con esta *central* que trabaja en provecho propio; el macroegoísmo no prospera sin que florezcan los microegoísmos. Un ejercicio del poder acorde con la época tiene lugar, con estas premisas, de tal manera que el Estado –apoyado por su cómplice providencial, la Iglesia, en cuanto guardiana de la moral

[1] *Cf.* Richard van Dülmen, *Theater des Schreckens. Gerichtspraxis und Strafrituale der frühen Neuzeit*, Múnich, 1995.

familiar– pone bajo su control esa fuente de enriquecimiento de la población. El Estado interviene en el comportamiento reproductor de los súbditos para velar así, ayudándose de medidas apropiadas –especialmente mediante el terror desencadenado contra las portadoras del saber de la contracepción, las comadronas–, por el mayor crecimiento posible de la prole de la mayor parte posible de la población en edad fértil.

La medida más importante de todas las medidas en este campo consiste en una maximización de la «producción de seres humanos» dispuesta por el Estado y por la Iglesia; el propio Adam Smith habla en su obra capital de 1776, en el tono más tranquilo, de una *production of men* dirigida por la «demanda existente de seres humanos».[1] Esta producción de humanos se pone en marcha mediante la destrucción sistemática del equilibrio informal entre el patriarcado manifiesto y el matriarcado latente, con la abolición, por tanto, del compromiso histórico entre los cónyuges, que bajo la cobertura de la ética de protección de la vida promovida por la Iglesia se había hecho usual en Europa desde finales de la Antigüedad y siguió vigente hasta la Baja Edad Media. De ahí la ofensiva, sin precedentes, de sometimiento de las mujeres al mandato de la reproducción y la aniquilación sistemática de las técnicas de anticoncepción, recogida en los libros de historia bajo el título engañoso de «persecución de brujas». Como ya mostró hace algunas décadas Gunnar Heinsohn, en cooperación con Otto Steiger y Rolf Knieper,[2] los excesos misóginos de los siglos XVI y XVII en Europa, con los numerosos casos de quema de mujeres, no deben ser entendidos como una recaída de la incipiente «sociedad» moderna en una «barbarie medieval», y tampoco como una epidémica neurosis sexual (cosa que hacen suponer, por lo regular, los comentarios psicoanalíticos del fenómeno). Serían un distintivo de la propia modernidad incipiente, que obedece, en sus

[1] En el capítulo octavo del Libro I de *The Wealth of Nations* (trad. cast.: *La riqueza de las naciones*, trad. de Carlos Rodríguez, 1ª ed., 7ª impr., Alianza, Madrid, 2010) se dice: « [...] *the demand of men, like that of any other commodity, necessarily regulates the production of men*». Smith tiene por un efecto del mercado lo que en realidad es una consecuencia de una política demográfica.

[2] Gunnar Heinsohn/Rolf Knieper/Otto Steiger, *Menschenproduktion. Allgemeine Bevolkerungslehre der Neuzeit*, Fráncfort, 1979. La tesis de los autores no dejó de ser replicada, arguyendo sobre todo que las actas de los procesos de brujas hablan de una denuncia de brujas hecha más por bien por vecinos y personas del lugar que por los agentes policiales del Estado y los inquisidores. Esto no cambia nada en la exactitud de la constatación de que la generación de un clima de caza de brujas tenía su origen en medidas políticas que se apoyaban en la *clericocracia*.

impulsos fundamentales, al nuevo imperativo demográfico: el mandato de proveer de un material ilimitado de súbditos.

Con el terror desatado contra las comadronas-brujas, el primer Estado nacional hace llegar su carta de visita a la «sociedad» que se estaba modernizando. Podemos dejar sin decidir la cuestión de si se puede atribuir a estas «sabias mujeres» de la época «un conocimiento de expertas altamente desarrollado» en cuestiones de contracepción; de todos modos, ya antes del inicio de la represión deben de haberse conocido cientos de procedimientos para impedir nacimientos no deseados, procedimientos de cuya efectividad en casos particulares se pueden tener dudas. Pero, aparte de esto, pronto serán palpables –y verificables mediante estadísticas– las consecuencias de aquella «represión de brujas». Durante un largo período de rígida política demográfica el Estado moderno, en unión con el clero cristiano, se niega a tolerar en lo más mínimo, ni menos a respetar, la tradicional función de control desempeñada por las esposas sobre las «fuentes de la procreación». La sensibilidad de la primera época de la modernidad, dirigida por los poderes públicos, considera el infanticidio como un caso paradigmático de crimen contra la humanidad y como un ataque directo a la razón de Estado, dándose aquí un raro caso de congruencia total entre la moral familiar y la estatal.

De ahí que sea cualquier otra cosa excepto casual el hecho de que el más grande pensador político, después de Maquiavelo de la época, el jurista Juan Bodino (1530-1596), que había sido monje carmelita, destacara como uno de los más furiosos cazadores de brujas de todos los tiempos: el autor de los *Six livres de la république*, de 1576, obra que hace época, firmará asimismo el escrito más brutal de persecución de brujas, aparecido en París en 1580 con el título *De la démonomanie des sorciers.*[1] Es fácil ver qué es lo que quería conseguir, en su doble función de fundador de la doctrina moderna de la soberanía del Estado y de maestro-pensador de la Inquisición contra mujeres fértiles, pero testarudas. El punto crucial lo habían ya revelado cien años antes los autores del *Malleus maleficarum*, o *Martillo de brujas*: «Nadie perjudica más a la fe católica que las comadronas».[2] La fe católica conllevaría ahora la sumisión incondicional de los cónyuges a las secuelas de las relaciones matrimoniales, sin

[1] Vertido al alemán ya en 1591 con el título *Vom ausgelassenen wütigen Teufelsheer*, en traducción de Johannes Fischart (reimpreso en Graz, 1963). *Cf.* Gunnar Heinsohn/Otto Steiger, *Inflation and Witchcraft or The Birth of Political Economy: The Case of Jean Bodin Reconsidered*, Washington, 1996.

[2] Johann Sprenger, Heinrich Institoris, *Malleus maleficarum* (1487), traducción al alemán de J. W. R. Schmidt, *Der Hexenhammer*, Berlín, 1906, pág. 159.

considerar si están en condiciones de prometer a sus hijos una herencia suficiente y, con ello, un futuro razonable, sin concesión alguna a la cuestión de si puede exigirse a trabajadores carentes de bienes que tengan descendencia. La política de la «adquisición de riqueza mediante un aumento de la población» pasaba soberanamente por encima de reparos así. De hecho, la explosión demográfica de la Edad Moderna fue desencadenada, entre otras cosas, precisamente por la inclusión en la *práxis* familiar y reproductiva de la «sociedad» tardoaristocrático-burguesa de los trabajadores sin propiedades, del «proletariado» –más tarde tan bien considerado y, por lo general, falsamente explicado.

En este punto de la reproducción los teólogos de la Reforma se condujeron, la mayoría de las veces, de un modo aún más católico que el papado. Martín Lutero, que trajo al mundo con Catalina de Bora media docena de hijos, enseñaba, embriagado por el empuje de su propia fe, que es propio del cristiano el estar convencido de que Dios, cuando da descendencia a sus fieles, no les escatimará tampoco los medios para su crianza, siempre que se muestren suficientemente diligentes. Gunnar Heinsohn y sus colegas han encontrado una expresión bien incisiva para la máxima de un pensamiento de este tipo: «Se generaliza la consideración de la irresponsabilidad individual como una forma de responsabilidad ante Dios».[1] Podemos matizarlo un poco más: el concepto de *responsabilidad* no había desempeñado papel alguno ni en la teología ni en la filosofía moral clásica; sólo en el transcurso del siglo XX se ubicará en el centro de la reflexión ética, cuando el crecimiento explosivo del problema de las consecuencias no-intencionales de una acción atraiga hacia sí una gran parte de la atención de la moral. Sin embargo, es indiscutible que la ética sexual cristiana, sobre todo en su expresión católica oficial, oculta hasta el día de hoy una voluntad de persistir en la ceguera respecto a sus consecuencias que querría ser confundida con una confianza en Dios. *De facto*, las Iglesias modernas de todas las confesiones, con su intervención incondicional, en sí muy loable, a favor de la protección de la vida, tanto la del aún no nacido como la del nacido, desempeñaron la función de auxiliares en la operación biopolítica más cínica de todos los tiempos.

[1] Gunnar Heinsohn *et alii*, *op. cit.*, pág. 78.

Superproducción de seres humanos y proletarización

En su hambre desmedida de súbditos, el nuevo Leviatán determinará la más potente desregulación que haya podido observarse en la historia de la reproducción humana, si exceptuamos la explosión demográfica producida durante el siglo XX en el mundo islámico y en algunas zonas del hasta hace poco llamado tercer mundo. En el curso de una pocas generaciones, y gracias a la consecuente «política de caza de brujas» llevada a cabo desde arriba y desde abajo en las naciones líderes de Europa (que, por cierto, siguen mirando con angustia la catástrofe demográfica del siglo XIV y temen las epidemias que retornan periódicamente), se registrará una tasa de nacimientos al principio en constante ascenso y que después se dispara. En un período de algo más de doscientos cincuenta años los efectos de la biopolítica absolutista (si bien frenada provisionalmente por las consecuencias de la guerra de los Treinta Años) se van sumando hasta convertirse en un tsunami demográfico, la cresta de cuya ola dará un salto en el siglo XIX, convirtiéndose en una de las condiciones coadyuvantes del surgimiento no sólo de un «proletariado» condenado a la frustración –una clase de trabajadores sin propiedades que tiene que venderse en unos mercados que están al margen de una economía de tipo familiar–, sino también de una desbordada exportación de seres humanos, malentendida por los marxistas como un «imperialismo», que proporciona el personal necesario para la recolonización de tres partes del globo, Sudamérica, Norteamérica y Australia, y para la ocupación parcial de los continentes restantes por parte de europeos.[1]

Esta misma riada demográfica anegará las «sociedades» europeas con un sinnúmero de personas no utilizables, desordenadas e infelices, que no pueden ser absorbidas ni por los mercados de trabajo ni por los regimientos militares, por no hablar de la marina y otros destinos de ultramar. Estas personas son las que impulsarán, desde el siglo XVII, la aparición de las primeras prefiguraciones del Estado social, del *État providence*, induciéndole a intervenir. Foucault se topó con los destinos de esta gente en los estudios que hizo sobre la historia de los sistemas disciplinares modernos. No es hacerle de menos si constatamos que el valor explicativo de sus estudios se ve disminuido por la atención insuficiente que dedica a la dimensión demográfica, lo que no deja de ser un hecho extraño tratándose de un intelectual cuyo renombre se basa, hoy día, casi

[1] Para una descripción macrohistórica de las anomalías demográficas de Europa entre los siglos XVI y XIX, *cf.* Gunnar Heinsohn, *Söhne und Weltmacht. Terror im Aufstieg und Fall der Nationen*, Múnich, 2008.

exclusivamente en su presunto descubrimiento de los biomecanismos. ¿Qué otra cosa es una política demográfica sino un caso de biopolítica? Parece que ha llegado la hora de constatar tranquilamente que Foucault sucumbió, sobre todo al principio de sus investigaciones sobre lo disciplinar, a una enorme ilusión óptica, cuando quiso atribuir la imposición, por parte del Estado, de un excedente de personas irrecuperable –cuya existencia con frecuencia no es atestiguada más que en una nota de las actas de la administración absolutista–[1] a los efectos de un poder disciplinario fundamentalmente represivo. En realidad, las medidas del incipiente Estado moderno en el frente político de la pobreza sólo se pueden entender como una resistencia, más o menos mecánica, a sus propios éxitos desmesurados en el campo de la producción de seres humanos. Lo que desde la óptica de la genealogía de la prisión aparece como una manifestación por antonomasia del «poder disciplinario» lo hemos de entender ya, desde la perspectiva de la función del Estado, como una forma del poder *providencial* constitutivo del moderno Estado social,[2] mucho antes de que el siglo XIX pusiera sobre el tapete una «cuestión social» específica del capitalismo. De hecho, las medidas para disciplinar a los pobres en la época clásica implicarían ya la adhesión al principio de la ilustración antropológica, según el cual no es la alimentación lo que hace al hombre, sino su inclusión en el orden simbólico –su «socialización», por decirlo en el argot del siglo XX–. ¿Y qué otra cosa es la socialización sino una de las máscaras bajo las cuales se oculta la vida práctica en una época embrujada por el trabajo y la dominación?

Las consecuencias patológico-culturales de la producción desregularizada de seres humanos en Europa entre los siglos XVI y XIX tienen un alcance incalculable, sumándose a una modernización de la crueldad que incluso supera los entrenamientos en el embrutecimiento a que tendía la Antigüedad. Sin embargo, no se deben confundir aquí las intenciones y los efectos colaterales. Gunnar Heinsohn y sus colaboradores han confirmado en la política demográfica de la primera época de la modernidad su «incapacidad de sintonización»,[3] por lo que tenía que sucumbir, más pronto o más tarde, víctima de su falta de control.[4] Es cuestionable el que se pueda designar la política demográfica como

---

[1] Michel Foucault, *Das Leben der infamen Menschen*, en edición, traducción y con un epílogo de Walter Seitter, Berlín, 2001 (trad. cast.: *La vida de los hombres infames*, Ediciones de la Piqueta, Madrid, 1990).

[2] *Cf.* James L. Nolan, *The Therapeutic State. Justifying Government at Century's End*, Nueva York, 1998.

[3] Gunnar Heinsohn *et alii*, *op. cit.*, págs. 70-77.

[4] En este contexto, dichos autores señalan que a Foucault se le deslizó un error de datación en su análisis de la «microfísica del poder», error que él, aprisionado en los límites metodológicos del análisis del dis-

una forma significativa de la antropotécnica moderna, ya que, evidentemente, no posee las características de lo técnico, el dominio de un procedimiento que traerá el resultado buscado mediante pasos discretos, explícitos y controlados. Está fuera de toda duda que esa política demográfica hace de los seres humanos una materia prima para posteriores procesamientos políticos y de todo tipo. Es asimismo evidente su compromiso con el estilo experimental de la «gran política», diagnosticado ya por Nietzsche: el dinamismo y la proyección hacia el futuro del nuevo modelo de civilización no serían concebibles sin un alto grado de riesgo en que *se pone todo en juego*. Vista bajo este aspecto, la política demográfica al estilo absolutista sería una manera de hacer proyectos *a granel*, algo intermedio, típico de la época, entre la técnica y el *hasard*.[1]

Nacimiento de la política social a partir del desconcierto producido por el excedente humano

En nuestro contexto lo que nos importa resaltar es que la política demográfica del incipiente Estado moderno desencadenó, de forma indirecta, el desarrollo impetuoso de numerosas antropotécnicas concretas, independientemente de que éstas se manifestaran en el frente de la política cultural y pedagógica, en el de lo militar y policíaco o en el del Estado-providencia. La política demográfica orientada a un crecimiento no sujeto a ninguna condición condujo al círculo diabólico típico de la modernidad, donde el imparable excedente en la producción de seres humanos, que pronto apareció en toda su fatalidad, trajo consigo una masiva sobrecarga del potencial educativo de las familias y, consecuentemente, un mayor riesgo del epidémico abandono de los hijos. Ante este inconveniente, la mayoría de las veces se apeló por razones evidentes ante todo al sistema escolar moderno, no sólo para que suministrara a las comunidades modernas el número necesario de los proveedores de servicios, sino también para que, a partir de la enorme cantidad de gente sin perspectivas y que sobraba, formara algo así como miembros útiles, o al menos

curso, ya no pudo corregir. Habría planteado al siglo XVIII una serie de cuestiones a las que había dado ya las respuestas el siglo XVI; de ahí que casi todas las manifestaciones de Foucault sobre el *biopoder* moderno se vean lastradas en pasajes esenciales por anacronismos y lagunas explicativas.

[1] *Cf.* Markus Krajewski (editor), *Projektemacher. Zur Produktion von Wissen in der Vorform des Scheiterns*, Berlín, 2004.

inofensivos, de la sociedad, tarea en la que los pedagogos de ese Estado de los primeros tiempos modernos no podían sino fracasar.[1] Donde las disciplinas educativas de la escuela y los efectos de la integración de la vida profesional fracasen se hará necesario un sistema de *repesca*, donde «capturar» a las personas sobrantes. En este régimen de dureza administrativa tienen lugar los fenómenos descritos por Foucault, las actividades disciplinares de custodia, sedación y escarmiento del Estado.

Lo que en la terminología actual llamamos política social no sería, en principio, otra cosa que ese dar vueltas del Estado moderno en el *circulus vitiosus* creado por él. A esto contribuirá lo suyo el «capitalismo», si bien solamente a partir de la revolución industrial de finales del siglo XVIII, cuando empieza su eterna cruzada de rebaja de los costes del factor trabajo. Esta campaña, ciertamente demasiado victoriosa, sigue deparando al Estado de la terapia y de la redistribución posmoderno preocupaciones crónicas, ya que no sabe cómo conjugar la irritante simultaneidad entre un alto grado de paro y una tasa baja de natalidad: esto indicaría *de facto* el éxito excesivo obtenido por el sistema económico en su búsqueda de vías para bajar los costos del trabajo, un éxito que trae inevitablemente consigo una liberación masiva de fuerza de trabajo, pero que sólo se puede conseguir a expensas del sistema social. No obstante, ya el Estado absolutista, que desde el principio se excedió en su tarea de «hacer vivir» al producir mediante los controles de las relaciones sexuales un número considerablemente superior de seres humanos al susceptible de ser equipado por él –o bien por las familias, las escuelas y las manufacturas– con cualificaciones humanizantes y posibilidades de ganarse la vida, estaba condenado a erigir sus pirámides, cada vez más altas, de virtuosismo politécnico sobre un sustrato de gente miserable y sobrante. Para esta gente, el verse disciplinada por la fuerza era la única vía, por deplorable que fuera, de desarrollo. Pero el que sólo mire estos fenómenos no comprenderá nada de la gran aventura disciplinar de la Edad Moderna en su conjunto, ni en sus dimensiones artísticas y artesanales ni en las intelectuales, epistemológicas y técnicas, por no hablar aquí de las eclosiones neoatléticas y antropopolíticas tanto de finales del siglo XIX como del siglo XX en su totalidad.

---

[1] Este fracaso lo certifica todavía Herbart, cuando, en sus *Pädagogische Briefe oder Briefe über die Anwendung der Psychologie auf die Pädagogik* (1832) escribe lo siguiente: «El Estado también se ocupa menos de los menos capaces [...]. Sus escuelas deben proporcionarle los sujetos que necesite. Y él elige a los más utilizables; en cuanto al resto, que ellos se cuiden de sí mismos» (carta III).

La política cultural bajo el imperativo absoluto

La pedagogía moderna reacciona ante la nueva situación a su manera: saca provecho de la necesidad crónica del Estado, haciéndose indispensable para siglos a la comunidad moderna. Se arroga con presteza el rol de la disciplina de las disciplinas, vinculando decididamente el rudo imperativo de la política cultural de suministrar al Estado moderno personas que le puedan ser útiles con un imperativo absoluto a tono con la época: «Ya que no debes dejar para después el cambio de tu vida deja que te cambiemos desde el principio». Al comenzar su ofensiva, los educadores se sienten obligados, prácticamente sin excepción, a seguir este precepto porque casi todos ellos surgen de tradiciones clericales –por decirlo en el vocabulario empleado por nosotros: de formas de ejercitación de la diferencia ética institucionalizadas–. Saben, por viejas y venerables fuentes e introspecciones hechas cada mañana, que el hombre es un ser al que hay que tratar *a contrapelo*. Todavía no ha llegado la hora de que Rousseau y sus antiautoridades se pongan a difundir sus confusiones entre el pueblo; todavía no se le ha ocurrido a nadie que se deba dejar que los niños sigan en todo solamente sus inclinaciones para verlos convertidos en ciudadanos libres. Hasta el peor *fouetteur d'enfants* –por citar la palabra acuñada por Rabelais para designar a Pierre Tempête, rector del colegio parisino Montaigu (donde estudió Ignacio de Loyola), convertido, como maestro aporreador, en toda una leyenda– está firmemente convencido de que él no hace otra cosa, como cristiano y como maestro de escuela, que aquello que es necesario para sacar de las pequeñas bestias adultos llenos de carácter. En la certidumbre de que todos los vicios surgen de la ociosidad, los devotos educadores de aquella época activaban todos los recursos que se precisaran para no dejar al diablo posibilidad alguna de encontrar desocupada la cabeza de un alumno.

Emendatio mundi

Acaso sólo así podía llegar algo sencillamente inesperable, cuando al iniciar el Estado moderno la vía de producción de seres humanos emerge, con la interposición de los educadores, la idea más potente, por sus efectos, de los últimos quinientos años: al aceptar la escuela del barroco el encargo de detener la catástrofe humana desencadenada por el incipiente Estado moderno con su política de producción desenfrenada de seres humanos, aparece la idea de la

mejora del mundo. Mejora del mundo significa, en esta situación, mejora de la humanidad *en masse.* Y dado que ésta ya no es practicable como la automejora de una minoría de ascetas, necesita obtener una mejora de la multitud mediante instituciones de orden educativo. De ahí que los pedagogos de la primera época de la modernidad dirijan por primera vez el imperativo *metanoético* directamente a niños. Sólo ahora se hace visible lo que significa la tesis de que toda educación es una conversión.[1] Los posteriores sistemas totalitarios heredarán las escuelas invasivas y reclamarán para sí mismos el privilegio de una captación total de la juventud.

Con el respaldo de un Estado fuerte (por sus competencias demográficas) y embarazado (por su incompetencia en lo pedagógico) empeñado en la producción de seres humanos se instalará entre los educadores, en vísperas de la Ilustración, el punto de vista de que ellos solamente pueden desempeñar su oficio con éxito bajo una condición: han de coger en el alumno aquello que hará de él un hombre hecho y derecho. Proyectan ya sobre el niño al ciudadano. En consecuencia, toman la decisión de adelantarse a la *metánoia*, a la revolución ética hacia la mitad del camino de la vida,[2] trasladando el cambio de vida a su comienzo. Basándose en esta disposición, la escuela de los primeros tiempos modernos se convirtió en la célula de la ambición de cambiar el mundo, y hasta en la incubadora de todas las «revoluciones» posteriores. No quiere únicamente preparar un mundo mejor dentro del malo actual, sino que querría llevar al mundo en su conjunto hacia el lado mejor, produciendo una serie de graduados que resulten demasiado buenos para el mundo tal y como es. La escuela tendrá que convertirse en el lugar donde se haga fracasar la adaptación del hombre a la realidad mala que le circunda. Los desperfectos causados por la primera superproducción de humanos deberían ser reparados por una segunda superproducción como ésta.

Para implantar en los comienzos de la vida el cambio de la misma se exige, en primer lugar, nada más y nada menos que la transposición de la disciplina monacal a la escuela; un proyecto como el de la modernidad no se puede tener a un precio menor. Desde el principio no se trataría en él de otra cosa que de hacer una corrección del erróneo texto del mundo, una *emendatio mundi.*

---

[1] *Cf.* anteriormente pág. 383 sigs., apartado «Toda educación es conversión».

[2] No es casual que la más grande narración *metanoética* de la Edad Media europea, la *Divina Commedia*, nos suministre la indicación de que la iniciación del poeta en las cosas del más allá habría empezado al extraviarse en un bosque a mitad del camino de la vida (*«nel mezzo del camin di nostra vita»*).

Ésta consistiría en la sustitución del corrompido texto actual por una versión primigenia desaparecida, que sólo puede ser hecha legible de nuevo por teólogos, filósofos y, ahora, también por pedagogos. Esta idea –que únicamente se les podía ocurrir a los cajistas y a los impresores, a los correctores y a los editores de la era de Gutenberg, así como a sus cómplices, los maestros de escuela y los formadores de adultos, los cuales, poco después, se llamarán *ilustrados*– no era aplicable de forma tan plausible a ningún otro objeto que a las almas de los niños en los inicios de la era del libro impreso. La escuela se revelará muy pronto como el alambique moral de la «sociedad» moderna, al constituir el lugar donde el llamamiento *metanoético* a retirarse del mundo habría sido asumido por una institución secular y dirigido hacia fines profanos. Al hacerlo había que mantener siempre la apariencia de la subordinación a la tarea del Estado; ninguna escuela pública, en el período que va de Erasmo a Hartmut von Hentig, declaró nunca abiertamente que tuviera como meta la producción de caracteres no utilizables socialmente, ni menos la de eremitas modernos. No obstante, era de suponer que todos los pedagogos de rango tenían, respecto a los verdaderos fines de su profesión, pensamientos completamente propios, que no coincidían, sin más, con las expectativas del ente estatal.

Tener a su disposición una serie de procedimientos para instalar en la educación los altos imperativos de hacer personas cabales y de estampar indisolublemente en las almas de los más jóvenes la marca de fábrica del ideal se revelaría, pues, como el arte supremo cuyo objeto es el hombre en la era del humanismo cristiano y de sus proyecciones escolares. Las premisas de este giro estarían basadas en una alianza disonante entre el Estado y la escuela: el Estado mercantilista de la incipiente Edad Moderna identifica como una tendencia no bien vista por él –y hasta como una desviación subversiva de fuerzas de trabajo potenciales respecto al imperativo, difundido universalmente, de la utilidad– las corrientes, que siguen siendo masivas, de huida monacal del mundo. Cree obrar en su interés cuando faculta a los pedagogos a que tomen pronto en sus manos a los jóvenes, unciéndolos desde sus primeros pasos a un *curriculum* que los capacite para ser utilizados de forma multilateral. Con el correr de los siglos se evidenciará que el Estado no había tenido en cuenta en su planteamiento algo esencial. Quien apueste por los pedagogos para obtener ciudadanos tendrá que contar con efectos colaterales inesperados.

Razón de escuela *versus* razón de Estado

El ardid de la razón pedagógica quedaría patente en el hecho de que si bien la escuela moderna educa nominalmente a sus alumnos con la vista puesta en el Estado y la «sociedad», también lo hace, en secreto y a veces de una forma manifiesta, al margen del Estado y de la «sociedad». En la palabra alemana *Bildung* («formación», «cultura»), tan rica en resonancias, quedaría cristalizada esta transgresión. El *status* especial de la «cultura» en la construcción moderna de la realidad no podrá entenderse sin una desviación, organizada, de la educación respecto a su meta exterior. El que quiera hacerlo podrá percibir ya en esto una huella de la incipiente «diferenciación de los sistemas parciales», si bien aquí salta más a la vista que en ningún otro sitio un sentido bagatelizado del discurso de la diferenciación. Así como la política demográfica moderna fracasa en la sintonización de sus instrumentos, también la pedagogía estatalizada fracasaría en la sintonización de sus medidas educativas. A causa de la propia lógica de la escuela, la cultura moderna se ve inundada de *excedentes* enormes de idealismos no *anexionables* –sus acuñaciones oficiales son el personalismo, el humanismo, el utopismo, el moralismo–.[1] Este excedente provocaría una serie de formaciones reactivas de patología cultural, que van del escapismo y la retirada interior al romanticismo, al revoltismo y al inmoralismo. La máscara característica del cínico conquista, a partir del siglo XVIII, el escenario tardoaristocrático y burgués. Ya las óperas de Mozart y Da Ponte no pueden pasarse sin la figura del filósofo escaldado, el cual, envuelto en su maloliente piel de asno,[2] cuenta siempre con lo peor. Al mismo tiempo, la novela moderna despliega una verdadera fenomenología de la razón privada, convertida en mala a causa de la decepción. La filosofía hegeliana no sería otra cosa, en su núcleo didáctico, que una máquina procesadora de un idealismo frustrado, pues lo que en éste se llama *formación* es, esencialmente, una gestión de la decepción. *Formarse* no querría decir ese andar dando vueltas de la descentrada curiosidad burguesa en torno a esto o a aquello, como implícaría la equiparación actual entre *cultura* y jovialidad del tiempo libre. La *Bildung* (la

---

[1] Esta tendencia hacia el surgimiento de una hipermoral intelectual, acompañada por una moralizante falta masiva de lealtad hacia la comunidad, la ha señalado, con frecuencia en tonos rudos, Arnold Gehlen. Niklas Luhmann habla de fenómenos de este tipo con mayor prudencia. *Cf.* Niklas Luhmann, «*Die Moral des Risikos und das Risiko der Moral*», en *Die Moral der Gesellschaft,* ed. de Detlef Horster, Fráncfort, 2008, págs. 362-374.

[2] *Cf.* el aria de la *pelle di asino*, del acto tercero de *Le nozze di Figaro.*

«*formación*») exige una posteducación del efervescente sujeto idealista, que tendría que abandonar su pensamiento delirante de que el mundo debe adaptarse a sus poco realistas expectativas morales. Huelga subrayar que el protestante racionalista que es Hegel sucumbe, en toda la línea, en la lucha contra la cultura de la protesta moderna.

Quien quiera contar una historia razonada de la pedagogía moderna no podrá menos de poner su atención en la más profunda fractura sistémica en el marco de la semántica de la modernidad: la separación entre la razón de escuela y la razón de Estado. Detrás de la pseudosimbiosis entre Estado y escuela se esconden algunas de las más misteriosas disfuncionalidades de la cultura moderna; ésta genera roces cuyo potencial de disonancia va más allá del antiguo dualismo simbiótico entre Estado e Iglesia. Un postrelato de esta alianza peligrosa no sólo tendría que mostrar cómo numerosos graduados de la escuela moderna siguen sistemáticamente soñando, hasta el día de hoy, al margen de las circunstancias del «mundo del trabajo»; debería informar asimismo de los crónicos intentos emprendidos por el Estado para quebrar, por razones pragmáticas y utilitarias, la tozudez de la «provincia pedagógica». Tentativas de este tipo proporcionarían el hilo rojo que habría que seguirse para referir la historia de la escuela como historia de las *reformas* escolares, yendo siempre, como es lógico, de la escuela ideal a la escuela de la realidad. Hasta las tan citadas reformas universitarias del siglo XX en Alemania –sea la de 1933 o la de finales de los años sesenta, por nombrar únicamente las cisuras más sintomáticas– se ensamblan en un cuadro coherente si se percibe en ellas la voluntad, no disimulada, del Estado de reconquistar para el servicio del mundo del trabajo y de la política de fuerza a lo más granado de la producción cognitiva. ¿No había reclamado ya Guillermo II, ante profesores de enseñanza secundaria alemanes, que no eran nuevos griegos lo que se necesitaba en nuestras escuelas, sino verdaderos jóvenes alemanes? Naturalmente, los «planificadores de la formación» sólo podían tener éxito con sus propósitos neorrealistas si tomaban medidas apropiadas conducentes a la eliminación del aún superabundante humanismo de las facultades, especialmente el de las ciencias del espíritu, siempre que no sean las propias especialidades reorganizadas las que, por su propio impulso, lleven a cabo lo necesario para su adaptación: la desespiritualización *a porfía* constituye, desde hace decenios, el espíritu mismo de la época.[1]

[1] *Cf.* Paul Konrad Liessmann, *Theorie der Unbildung: Die Irrtümer der Wissensgesellschaft*, Múnich, 2008. Sobre la implosión de la escuela en la posmodernidad, *cf.* más adelante pág. 546 sigs., apartado «Repeticiones malignas II: la erosión de la escuela».

El mundo entero es una escuela

Quien quiera dedicarse a la enseñanza se convierte en miembro de la organización más poderosa del mundo moderno: maestros sin fronteras. Hay que agradecer a sus acciones el que, en el futuro, el tiempo del mundo converja con el tiempo de la escuela. Los tiempos de la vida y los planes docentes se responden recíprocamente. Ningún autor de los inicios de la época de los maestros formuló con mayor empuje y de una forma tan completa y radical como Juan Amos Comenio lo lejos que se adentraba la nueva pedagogía. Su obra puede leerse como si hubiera querido arreglar aquello que dijo Shakespeare: «Todo el mundo es un escenario / y los hombres y las mujeres no otra cosa que actores»,[1] sustituyéndolo por la tesis contraria: el mundo entero es una escuela, y los seres humanos no son sino meros escolares. Seríamos habitantes de una creación donde todo apunta a la enseñanza.

> La propia cuestión deja ya patente que es lícito decir que el mundo es una escuela [...], ¿pues qué es una escuela? Ésta es comúnmente definida como la «reunión de aquellos que enseñan y aprenden cosas útiles».[2] Si esto es así, entonces cuando hablamos del mundo hablamos de una escuela. Pues el mundo está integrado, en su totalidad, por un conjunto de docentes, de discentes y de disciplinas (2.).
>
> Pues todo lo que hay en el mundo o enseña o aprende o hace, alternativamente, las dos cosas (3.).
>
> De ahí que todo esté lleno de *disciplinas*, es decir, de las distintas herramientas necesarias para exhortar, aconsejar e impulsar. Por ello, no es equivocado designar al mundo como una *casa disciplinar*.(5.).[3]

El mundo creado significaría para el hombre un «preludio de la eternidad»: es como una escuela preparatoria que tenemos que haber visitado antes de ser admitidos en la academia celeste.[4] Comenio no tiene ninguna duda sobre las materias que el hombre tiene que aprobar durante su estancia en esta *casa disciplinar*. Se trata de tres libros elementales, que el escolar del mundo tiene que estudiar para sacar de ellos la plenitud del saber:

---

[1] William Shakespeare, *As You Like It (Como gustéis)*, acto segundo, escena 7.

[2] «*Docentium et discentium utilia coetus.*»

[3] Comenio, *Via lucis*, *op. cit.*, págs. 21-22.

[4] *Ibid.*, pág. 23.

> El primero, y más grande, de los libros divinos es el propio mundo visible; este libro está escrito con tantas letras como criaturas hay en él. El segundo libro es el hombre mismo, creado a imagen y semejanza de Dios [...]. Con todo, Dios puso aún en sus manos un tercer libro [...]: las Sagradas Escrituras.[1]

Si tenemos en cuenta la naturaleza corrompida del hombre no nos extrañaremos de que la mayoría de los mortales no hiciera hasta ahora un buen uso de los medios de ayuda que se les ha dado. Desdeñaron los libros universales que les eran propuestos gracias a la liberalidad divina en cuanto al material didáctico. Se empeñaron tozudamente en conservar un saber particular que se imaginaban que tenían, hundiéndose en la oscuridad y en las constantes disputas. A consecuencia de ello el estado del mundo sería terrible, dominando en él la guerra civil desatada entre los sabios aparentes y los ignorantes. En el momento en que Comenio pone por escrito estas afirmaciones el autor mira retrospectivamente no sólo a la guerra de los Treinta Años, que él mismo había vivido todo el tiempo que duró, sino que tiene ya puesta la mirada en los inicios de la eterna *guerra* fría que los nuevos representantes del derecho internacional caligrafían como el «sistema de Estados europeo» establecido en la Paz de Westfalia y racionalizado por el *Ius publicum europaeum.*

Preilustración: *Via lucis*

Para Comenio, el mentor entusiasta de la *Unitas Fratrum* bohemia,[2] el camino de la salvación para la enfermedad del mundo no puede encontrarse en las conferencias de paz de los potentados. Tal camino sólo estaría pergeñado en las indicaciones de la *philosophia perennis* y de la revelación. El camino de salvación para el mundo caído únicamente podría ser la *Via lucis*, como reza el título del manifiesto quiliasta de Comenio, de 1668, que en sus partes más importantes había surgido ya en Londres veinte años antes. En este tratado, que hace época, son reavivadas, con el espíritu de un Apocalipsis de signo pedagógico, figuras conceptuales convencionales y neoplatónicas (como la doctrina de la triple acción del torrente primigenio de luz, que, aparte de descansar en sí mismo, conoce la emanación creadora y el desagraviante retorno a la fuente).

[1] Comenio, *op. cit.*, pág. 93.

[2] La *Unitas Fratrum*, o los Hermanos Bohemios, tenía sus raíces en la obra reformista de Jan Hus, que sufrió martirio en 1415. *(N. del T.)*

Aquí podemos ya tocar con las manos, en una original estructura cristiano-milenarista, los motivos principales de la Ilustración posterior, en la medida en que la base de ésta es un totalitarismo, apenas disimulado, de la escuela.

En nuestro contexto es importante observar cómo para este gran maestro su *via lucis* pergeña el camino de la escuela, mientras que el camino de la escuela remite, a su vez, a la perfección del libro. De modo que, a la pregunta sobre «cómo puede encenderse para el mundo una luz de comprensión lo más grande posible»[1] responde diciendo que de lo que se trata es de unificar en una única y vivísima llama las tres fuentes de la luz: la naturaleza, que se comunica a sí misma, los conceptos innatos del alma humana y las Sagradas Escrituras. Esta luz universal del espíritu puede ser comunicada poco a poco, mediante destellos reflectantes, a todos los pueblos: dado que ya resplandece en los nuevos libros y que en el futuro su destello será aún más claro; en cuanto se tengan libros mejorados, «los libros absolutamente necesarios podrán ser traducidos a las lenguas corrientes».[2] Gracias a la invención, ocurrida a tiempo, de la impresión de libros y de la navegación oceánica, la difusión de la luz más fuerte y brillante, vencedora de todas las resistencias de la oscuridad, se habrá convertido de hecho en una mera «cuestión de tiempo»: en el horizonte del presente lucen ya las señales de una futura *panharmonia*. Pudiéndose contar también entre estas señales la nostalgia, ampliamente extendida, que siente el hombre por un mundo mejor. Comenio no sería un metafísico seguidor de la tradición clásica si no concluyera, a partir del anhelo, que éste es realizable, pues Dios no habría implantado en nosotros el deseo del Bien si no hubiera procurado asimismo que fuera conseguible. De forma análoga, Ernst Bloch, el último grande e ingenuo pensador de la mejora del mundo, valoraba aún el principio de la propia esperanza como el agente que hace realidad lo esperado.

La más alta forma de ese arte moderno cuyo objeto es el propio hombre se muestra en el apasionado proyecto de hacer de cada escolar un alumno de la *pansophía*. Probablemente la mejor manera de traducir esta expresión, habitual desde el siglo XVI entre los eruditos enciclopédicos, sería el «arte del saber total». En nuestro siglo –pero probablemente ya en la época de Diderot y compañía– ha caído en el olvido el hecho de que el saber universal de la Edad Moderna había empezado sus ciclos reproductivos bajo el lema de un *saber total*, expresión en cuya historia de desmoronamientos se podría leer la tan citada

[1] Comenio, *Via lucis*, *op. cit.*, pág. 93.

[2] *Ibid.*, pág. 95.

«*Abklärung* der *Aufklärung*».[1] El plan docente del alumno de un saber total (y no merece la pena, de momento, hablar de otra clase de alumnos) resultaría de las premisas mencionadas: quien quiera aprender tiene que aprender todo, con ayuda de las tres *llaves* de la totalidad, los «libros» que el Creador, según la doctrina de las fuentes de Comenio, ha puesto en manos del hombre. Según esto, cada alumno se ha de transformar en una obra de arte del saber total, impresa en los talleres tipográficos de las nuevas *pan-disciplinas.* Comenio, que es, junto con Atanasio Kircher y Leibniz, uno de los grandes maestros de la *pansophía,* no se cansa de añadir continuamente a la disciplina madre nuevos sectores y especies: junto a la *pampaedeia* (educación total) estarían la *panurgia* (la técnica total), la *panglottia* (el lenguaje total), la *panorthosía* (la doctrina del comportamiento total), la *pannuthesia* (la exhortación total), la *panergesia* (la llamada total) o la *panaugia* (la iluminación total). La definición de la escuela en el *Orbis sensualium pictus* de Comenio (libro de 1658, el primer libro escolar de la Edad Moderna) como un «taller en donde las jóvenes almas son formadas según la virtud» [2] es, por ello, incompleta. En instituciones de este tipo hace ya mucho que ya no se trata meramente de la *virtus* del escolar infantil convertido en un ser bueno para la vida; su finalidad consistiría en transformar el alma de los alumnos en un espejo parlante de la totalidad. Conseguirá superar la *prueba de madurez* quien se haya convertido en una obra de arte total del saber universal y del conocimiento de las cosas divinas.

Ante este cúmulo de propósitos monumentales sería natural sospechar que su propio autor habría tenido que abrigar las más grandes dudas sobre las posibilidades de realización de los mismos. Pero nuestro pedagogo de la totalidad, inmune a cualquier desaliento, insistía en demostrar con todos los medios a su alcance que había llegado de hecho el momento de esperar e intentar lo «más grande». En consecuencia, a los seis pasos en el aprendizaje de la humanidad recogidos por el autor en el capítulo 13 de su *Via lucis* –uno de los esbozos más antiguos de una teoría de los estadios del género humano, desde Adán y Eva hasta Gutenberg y Magallanes–, se le tuvo que añadir un séptimo paso: el paso hacia una sociedad de la luz global. Es fácil reconocer en esta visión el eufórico estado original de una «sociedad del saber», ahora desencantada. En la última maniobra estarían comprendidas, para Comenio, la tarea y

[1] Expresión de Niklas Luhmann, que podría traducirse por «*depuración* de la Ilustración». *(N. del T.)*

[2] «*Schola est officina, in qua novelli animi ad virtutem formantur*», citado de Comenio, *Via lucis, op. cit.*, pág. 206.

la aventura del tiempo presente. Quien la realice coadyuva a la luz misma en su obra actual: fomenta el avance hacia una didáctica total, que promete sin falsa modestia transmitir *todo a todos de una forma total.* Oímos aquí el grito de combate del milenarismo pedagógico: *omnes omnia omnio,* que atraviesa toda la obra de Comenio, manteniendo imperturbablemente durante cuarenta años el equilibrio entre el entusiasmo y el método.

El llamamiento a una educación total anuncia la llamada apocalíptica para el orden del día de este «tiempo crepuscular del mundo»: ya que queda demasiado poco tiempo, ahora sería el momento de juntar lo disperso y reunir todas *las recopilaciones en recopilaciones de las recopilaciones.*[1] La agenda de la época pide un nuevo libro, un libro de libros, una *hiperbiblia*, que satisfaga las exigencias de la era de Gutenberg. Un libro de este tipo –en cierto modo un Nuevo Testamento más reciente, que demuestre que sabemos *contar hasta tres* incluso en el caso de las Sagradas Escrituras– tendría que ser, por su objeto, el libro definitivo, si no ya el último libro. Habría de contener todo lo que al hombre sensato le conviene saber, tanto lo celeste como lo terreno, lo natural como lo artístico.[2] En él deberá estar encerrado el potencial evangélico del saber profano.

Lo curioso de esto es que por una vez armonizan, aparentemente sin contradicción alguna, ese saber universal, que lo abarca todo, y el saber de la salvación, que exige limitarse a sólo una cosa necesaria. De hecho, se puede ver como una especie de milagro intelectual del siglo XVII el que el enciclopedismo y lo apocalíptico puedan coexistir en un mismo seno. Algo parangonable a esto sólo se volverá a observar en el relampagueo espiritual de los tiempos anteriores a la Revolución rusa, sobre todo en el caso de Nicolai Fedorov (1829-1903), el ideador del *biocosmismo,* que no sólo postulaba un museo universal que lo abarcase todo y un cementerio universal para todos los muertos de la humanidad, sino que tenía en su punto de mira incluso la resurrección de los muertos de todas las épocas con ayuda de ciencias de la vida creadas *ex profeso* para ello. Para él, el verdadero universalismo consistiría en el rechazo de la

---

[1] Comenio, *op. cit.*, pág. 124.

[2] Comenio nos ofrece, para este lema, un argumento *para*-baconiano (en *Via lucis, op. cit.*, pág. 110 sig.): «Pero tampoco debe ser pasado por alto lo artístico. Pues las artes dan expresión a la naturaleza o incluso hacen presión sobre ella y la apresan, con lo que ésta se ve obligada a confesarnos paulatinamente sus secretos. De ese modo esos secretos se hacen cada vez más conocidos. Además, las artes sirven para incrementar las cosas gratas de la vida (y en una época ilustrada tendrá que haber más un exceso que una carencia de esas cosas gratas).»

muerte, que constituye la causa última de la falta de simultaneidad, de la caducidad y de la desconexión.[1]

En el pensamiento apocalíptico del barroco también se trataba de algo lejanamente comparable: al no existir ya ningún antagonismo fundamental entre el teomorfismo del alma y el cosmomorfismo del hombre los cristianos pueden, y deben, ser enciclopedistas. *Un* universo, *un* libro, *una* psique: la forma de libro que reviste el mundo permite al alma alfabetizada consentir totalmente con su forma mundana. Ésta sería la razón última de por qué los grandes ejercitantes de la modernidad ya no se retiran al desierto. En el futuro les bastará vivir según la regla que dice *nulla dies sine pagina.* La multiplicidad de páginas genera el capítulo, y de muchos capítulos habría surgido el mundo. La profundización de los intelectuales en el libro total produce un movimiento polivalente, donde la retirada y el éxodo vienen a coincidir: el ser-en-el-mundo moderno llevaría a cabo algo intermedio entre la huida hacia el mundo y la huida del mundo.

El gesto originario de la mejora del mundo tendría que ser ubicado en este movimiento, que señala continuamente hacia delante y hacia arriba.[2] Mejorar el mundo significa comparar el texto corrompido con el íntegro y corregirlo según el original. Si no se tiene a la vista ningún texto del mundo original, quienes quieran mejorar el mundo han de basarse en la hipótesis de la dialéctica de que la negación de lo malo tendrá *per se* como resultado lo acertado. Con un trasfondo así se entiende que la teoría crítica de la Escuela de Fráncfort no solamente fuera todavía, especialmente tras su reducción a una dialéctica negativa, un marxismo camuflado sin perspectivas de revolución, sino que constituyera, al mismo tiempo, un producto tardío de la decadencia del idealismo de mejora barroco, o, más exactamente, su regresión a la condición de una «triste ciencia». ¿Es necesario decir aún que el idealismo barroco realizó en sus mejores años una transposición de la Reforma desde las cosas de la fe a las cosas del saber? Según él, deberíamos ser salvados no únicamente por la fe, sino también por el saber. La Ilustración comenzaría como una *gnósis* pedagógica.

---

[1] *Cf.* Nicolai Fedorov, «*Das Museum, sein Sinn und seine Bestimmung*», en *Die Neue Menscheit. Biopolitische Utopien in Russland zu Beginn des 20. Jahrhunderts*, editado por Boris Groys y Michael Hagemeister, con la colaboración de Anne von der Heiden, Fráncfort, 2005, págs. 127-232.

[2] Hannah Arendt, en su libro *Vita activa* (*The Human Condition*, de 1958), libro por otra parte admirable, no ha reconocido la relación constitutiva de la modernidad entre la huida del mundo y la huida hacia el mundo, extrayendo del malentendido del nuevo modo de mundanidad futurizada la consecuencia, completamente aberrante, de que el hombre de los tiempos modernos sufre desmedidamente de «a-mundanidad».

La tarea de la *emendatio mundi* impone a los artistas modeladores de hombres del siglo XVII toda una serie de conclusiones: lo que más urge hacer son libros universales (por cierto que el plural es aquí usado sólo *pro forma*), escuelas universales, un colegio universal y una lengua universal. «Con ello no quedarán desatendidos ningún lugar de la tierra, ningún pueblo, ninguna lengua y ningún estamento.»[1] En todos los rincones y confines del universo se tendría una necesidad imperiosa de los libros de la luz, de las escuelas de la luz, de los colegios de la luz, de las lenguas de la luz; se impondrá por doquier la fuerza natural de la evidencia, según el lema de Comenio: *Omnia sponte fluant, absit violentia rebus.*[2] La luz primigenia y la luz de la técnica se comprometerían en la misma campaña: los libros serían las lámparas de la iluminación del mundo, las escuelas las portadoras de esas lámparas, los maestros los que las encienden, las lenguas el combustible para esa llama de la iluminación universal.[3]

Las palabras y las cosas estarían aún tan estrechamente unidas que se pasaría sin esfuerzo de un lado al otro. El mundo sería un *tableau*, bien ordenado, de seres y, como tal, visible en su conjunto, de ahí que las enciclopedias de los primeros tiempos modernos constituyan una especie de atlas, donde se reproducen, en mapas topográficos, todos los continentes y países existentes. Dios y el hombre tendrían la misma «imagen del mundo». Los léxicos de finales del siglo XVIII dejarán, en cambio, de lado el pensamiento metafísico de la vista de conjunto y reflejarán la desintegración del todo con entradas de palabras que no están conectadas entre sí o sólo débilmente.[4] De ahí que las nuevas «obras de consulta» se den por satisfechas, desde el *Grosses Universallexicon* de Zedler y la *Encyclopédie* francesa, con alinear alfabéticamente los artículos. No se debe infravalorar el efecto conformador de los léxicos, «ordenados» alfabéticamente, del siglo XVIII. Servirán a quienes vengan después como medios de ejercitación de la incoherencia. Su mera estructura corroboraría la convicción implícita de los modernos de que el mundo es un agregado de particularidades aisladas;

---

[1] Comenio, *op. cit.*, pág. 125.

[2] «Que todo fluya por sí mismo, que no haya coacción en las cosas.» Sigue actuando aquí el punto de vista de Quintiliano de que todo aprendizaje se basa en la voluntad, la cual, sin embargo, no habría de ser forzada.

[3] Comenio, *op. cit.*, pág. 126.

[4] *Cf.* Wilhelm Schmidt-Biggemann, «*Enzyklopädie und Philosophia perennis*», en *Enzyklopädien der Frühen Neuzeit. Beiträge zu ihrer Erforschung*, ed. por Franz M. Eybl, Wolfgang Harms, Hans-Henrik Krummacher y Werner Welzig, Tubinga, 1995, pág. 15 sig.

hasta el día de hoy no ha surgido ningún holismo, ni ecológico ni filosófico, que haga frente a esta acuñación.

El manifiesto de Comenio sobre la *internacional* pedagógica descubre una serie de premisas esenciales de la actuación para mejorar el mundo: quien se adentre por el camino trazado en la *Via lucis* ha de tener tanto la premura como el convencimiento de poder seguir transmitiendo sus conocimientos multilaterales. Cien años más tarde, uno de los editores de la *Encyclopédie* recogerá el guante lanzado por Comenio. La consigna de Diderot «*Hâtons-nous de rendre la philosophie populaire*» podría también invertirse: para hacer popular y eficiente la filosofía se requiere una aceleración. Sólo por su aceleramiento se puede seguir reconociendo en el progreso que es algo apocalíptico envuelto con una capa burguesa. Para el apocalíptico filosófico el camino hacia la luz sería el camino de la luz misma, constituyendo lo absoluto de la historia. Desde el principio de la creación, aquélla se habría estado comprometiendo con el trabajo de la penetración del mundo, y esa tarea entraría, en nuestros días, en la última fase. Ha habido ya una vez una versión clara del texto del «proyecto de la modernidad»: es en Comenio donde puede ser consultado.

El postulado del saber total evoca un tiempo que hace ya mucho que se nos ha vuelto extraño y ajeno, cuando bajo el concepto de saber todavía se entendía un saber casi exclusivamente cualitativo y fundado en la naturaleza de las cosas. Se interpretaba a sí mismo como un conocimiento de lo esencial y aspiraba a ofrecer una visión penetrante de la estructura del redondo cosmos de las esencias. Hacía referencia a un mundo en principio perfecto, si bien caído en lo fenoménico en el desorden, estando necesitado por ello de reparación y pareciendo mientras tanto imperfecto. Quien entonces aspiraba a mejorar el mundo era alguien que le quería devolver su perfección originaria, mientras que hoy día hay que partir del conocimiento de que toda reparación trae consigo nuevos desequilibrios, nuevas imperfecciones. La reivindicación de un saber total no implicaba, en los *pansofos* de los siglos XVI y XVII, osadía alguna; sacaban esa consecuencia inevitable a partir de las acepciones fundamentales de la metafísica clásica, basada en la ontología de un mundo perfecto y abarcable. Y a ello se puede añadir una terapéutica que se propone curar al hombre en la totalidad.

Tales postulados encuentran eco en la exhortación de la pedagogía de Comenio que habla de que la nueva escuela ha de construirse recopilando todas las recopilaciones, a fin de que la enseñanza futura se apoye en un libro *total*.

Y este saber total puede ser elaborado de una forma adecuada a las necesidades de los niños. No cabe duda de que este procedimiento pan-pedagógico se funda en premisas distintas a las empleadas en el antiguo adiestramiento en el saber total: éste no surgía, entre los sofistas, de una visión de conjunto del sector del saber recorrido, sino como resultado de la exigencia de que el *artista* de la palabra pudiera hablar espontánea y victoriosamente gracias a un continuo entrenamiento retórico sobre cualquier tema propuesto.[1]

Posicionalidad excéntrica: el autómata humano como provocación de la antropología

La modernidad de los proyectos escolares de Comenio no resulta tan patente si consideramos su ilimitado optimismo, que hoy día se nos antoja decididamente anticuado. Parte de una definición radicalmente técnica de la escuela, como una máquina de aprendizaje integral. No por casualidad había subrayado Comenio que la escuela reformada, ese taller (*officina*) de la humanidad, tendría que funcionar como un *autómaton.* Para entender la expresión se debe tener en cuenta que el siglo XVII empezaba a venerar al propio Dios como al primer constructor de *autómatas.* La posterior equiparación del automatismo con la falta de alma –sin duda el éxito más grande de la semántica antimoderna a partir de 1750– estaba aún muy lejos de los ingenieros de aquella época. Comenio se esforzaba, personalmente, por construir un *perpetuum mobile.* Como indican sus anotaciones, si tenía éxito en su empresa estaba decidido, a sacarlo a la luz como una nueva demostración, a partir de la técnica, de la existencia de Dios, razón por la cual rogaba al cielo que le concediera, en gran medida por su propio interés, llevar a cabo la construcción de esa máquina perfecta.[2] La aventura de la modernización cognitiva dependería aquí de la identificación de los seres de la naturaleza como el conjunto de los autómatas creados por Dios. En esto se basa el pronóstico de que el hombre, según Comenio *co-operator Dei*, podrá muy pronto hacer realidad la clonación de las máquinas naturales.

---

[1] *Cf.* anteriormente el apartado sobre la sofística como versión retórica del arte del saber total, pág. 367 sigs., apartado «El sofista como experto universal».

[2] *Cf.* Klaus Schaller, *Die Maschine als Demonstration des lebendigen Gottes: Johann Amos Comenius im Umgang mit der Technik*, Hohengehren, 1997.

Apenas cien años después andaría en boca de todos la noticia de los autómatas con forma humana salidos de los talleres del barón von Kempelen (que apareció en 1769 con su presunto ajedrez robotizado), de Pierre Jacquet-Droz (que presentó en 1774 sus inmortales androides, *el escribiente, el dibujante y la organista*), y de Friedrich Kaufmann (con su *trompetista* automático). La literatura romántica, e incluso la ópera, se puso a delirar a partir de entonces sobre la intercambiabilidad entre estatuas, muñecas o máquinas y seres humanos, y nada indica que ese motivo pueda desaparecer de nuevo alguna vez en una civilización tecnológica como la presente.[1]

La antropotécnica abre con ello, ya en el siglo XVII o, a más tardar, en el siglo XVIII, un segundo frente proyectando el impulso de la conformación artificial humana a máquinas androides. Ya Comenio no dejaba ninguna duda: la escuela debe convertirse en una máquina. Su tarea es sacar al mundo reproducciones perfectas de hombres cabales, hombres auténticos y logrados. Quien quiera saber con qué se atrevió una vez a soñar la pedagogía podrá sacar de ahí las informaciones necesarias. Por lo demás, así se reactiva una disposición que ya les era familiar a los maestros del estoicismo: cuando imponían a los discípulos que se adentraban por el camino de la filosofía la tarea de trabajar en su «estatua interior» sugerían que, en beneficio de la figura ideal, el hombre empírico tiene que hacerse a un lado.

La coyuntura de la antropología desde el siglo XVIII es desencadenada, en no pequeña medida, por la duplicación del hombre en androides y sus espectadores humanos. Quien tenga en cuenta esto podrá hacerse cargo de por qué la «*posicionalidad* excéntrica» de Plessner significa, bien entendida, no meramente un trivial ponerse en el lugar de la forma de pensar y del punto de vista de los otros o el salir-se-de-sí-mismo del hombre ante un espejo. Reflejaría no solamente el incremento de las demandas del juego de roles en «sociedades» multisituacionales; tampoco se habría de reducir al inconveniente, para el hombre, de poder ser visto, según es explicado por Blumenberg, ni mucho menos al intento de sacar provecho de esa desventaja de la visibilidad, por mucho que esta observación ofrezca una explicación plausible de la teatralidad esencial de las culturas: hacer teatro sería la huida de la visibilidad huyendo hacia la visibilidad.[2]

---

[1] *Cf.* Klaus Völker (editor), *Künstliche Menschen. Dichtungen über Golems, Homunculi, Androiden und Liebende Statuen*, Múnich, 1972.

[2] Hans Blumenberg, *Beschreibung des Menschen,* de los escritos postumos editados por Manfred Sommer, Fráncfort, 2006, parte II, *Kontingenz und Sichtbarkeit*, págs. 473-895 [el hombre primitivo de la marcha erecta que ha dejado la selva puede ver más en la sabana, pero también puede ser visto con mayor facilidad].

La conciencia de excentricidad de la modernidad racionalizaría, en primer lugar, el *shock* generado por la capacidad de producción de autómatas humanos; igualmente reflejaría el entretenimiento que se puede sacar del juego con los dobles de tipo técnico. La nueva teoría sobre el hombre no es imaginable sin la sugestión de que la estatua viva, de que esté llena en lo posible de intenciones imprevisibles, de que se vaya acercando a lo que son los humanos. Si los modernos siguen erigiendo estatuas ya no es únicamente para presentar modelos morales y culturales; lo hacen también porque quieren saber algo nuevo del interior de las estatuas. ¿No eran ya las tablas anatómicas de Vesalio estatuas realmente macabras que dejaban patente qué aspecto tiene la «fábrica del cuerpo humano», aunque el espectador de las láminas vesálicas tenía que pensar menos en un taller que en una sala de baile donde se representaban danzas de la muerte modernizadas, interpretadas por hombres con sus vasos sanguíneos, sus nervios o sus órganos presentados en todas las secciones y proyecciones posibles? ¿Los esqueletos humanos, que aparecieron primero en las colecciones de ciencias naturales de la nobleza y luego también como objetos de estudio, en las escuelas de la burguesía, ¿no traían consigo, sobre todo, un mensaje antropológico, al presentar el armazón fundamental del androide? Y los cuerpos *plastinados* de Gunther von Hagen, el imitador de Beuys, que bajo el título *Körperwelten* hicieron furor a partir de 1996 en todo el mundo, ¿han sido, en realidad, otra cosa que una explicitación de la idea de una estatua moderna que deja al descubierto al androide interior?

La plausibilidad del modo antropológico de reflexión es debida, desde el siglo XVIII, a la circunstancia de que cada contemporáneo se vea confrontado con la incitación a entenderse a sí mismo como un compuesto de androide y de ser humano auténtico.[1] De este modo, la vieja y venerable diferenciación entre el cuerpo y el alma se presentaría en un nuevo estado de agregación. La gran coyuntura de los discursos sobre el cuerpo en Europa desde hace doscientos años sigue explicando todavía hoy esa constelación. Tras la publicación en 1748 de *L'homme machine*, de La Mettrie, los receptores de la explicación fisiológica se convencen de lo que pasa cuando los autómatas aprenden a hablar y las máquinas se ponen nerviosas. No es casual que el sonambulismo –junto al miedo a ser enterrado vivo–[2] haya sido el síntoma psicopatológico fundamental

[1] En su satírico escrito juvenil de 1798 –una biografía simple, pero bien intencionada, de una agradable señora de madera–, Jean Paul ha derivado de ello la posibilidad de la bigamia legal: «[...] cualquiera puede esposar a la vez a dos mujeres, siempre que una de ellas sea de pura madera». Citado de *Künstliche Menschen*, *op. cit.*, pág. 140.

[2] Henry F. Ellenberger, *Die Entdeckung des Unbewussten*, Berna, 1973, vol. I.

del siglo XIX. El sonámbulo pondría de manifiesto al androide interior, que actúa, tras la retirada de la conciencia, de forma espontánea, mientras que el ser enterrado vivo evocaría el fenómeno complementario: el puro yo, tal como aparece ante sí mismo tras ser depositado su cuerpo en el ataúd. El psicoanálisis de principios del siglo XX (una máscara, adecuada a la época, de la vida en medio de un mundo donde incluso el luto es descrito como una forma de trabajo) intenta aún reproducir el intercambio entre esas dos instancias en la relación interna entre el *ello* y el *yo.*[1]

En ese continuo ir y venir entre los polos del *androide ello* y del *yo* humano surge el drama anímico de la modernidad reciente, que es igualmente un drama técnico. La mejor manera de circunscribir su tema es mediante una teoría de convergencia según la cual lo androide se encaminaría hacia la vida, mientras que cada vez hay más partes de la existencia de las personas que son desmitificadas como mecanismos superiores. Lo siniestro (de lo que Freud sabía un poco) y lo decepcionante (que él prefirió silenciar) se mueven lo uno hacia lo otro. El dar un alma a la máquina se correspondería, en una estricta proporcionalidad, con el privar a los hombres del alma. Tal como lo ha explicado la que hasta ahora ha sido la primera y única teoría de la técnica desarrollada filosóficamente, la de Gotthard Günther, el acontecimiento metafísico clave de la modernidad tendría que ver con el fluir de la subjetividad humana, transcendentalmente malentendida, al mundo exterior.[2] Las observaciones más cotidianas nos revelan cómo con ello las personas caen bajo la presión simultánea de dos frentes: los humanos no sólo representan ya, desde hace bastante tiempo, una pequeña minoría en comparación con las imágenes –a cada persona occidental del siglo XX corresponde un sinnúmero de registros y reproducciones visuales–, sino que están a punto de convertirse también en una minoría respecto a las máquinas mimetizadoras del hombre y de la cognición humana, las computadoras.

---

[1] Ésta es una de las razones de por qué el psicoanálisis sólo pudo parecer plausible en culturas occidentales con una fuerte conciencia de la técnica en su historia, mientras que prácticamente no resultaba receptible en Japón, China o África, es decir, en culturas sin polarizaciones dignas de mención entre el *ello* y el *yo*, y sin una tradición propia de construcción de máquinas.

[2] *Cf.* Gotthard Günther, *Das Bewusstsein der Maschinen. Eine Metaphysik der Kybernetik* (1957), Baden-Baden, 2002. Para Günther no está todavía decidido si el fluir de la reflexividad hacia la segunda máquina ha de ser interpretado como un mero vaciamiento del mundo interior o como una profundización de la subjetividad gracias a su reflejo en máquinas cada vez más complejas, mimetizadoras del espíritu humano.

El continente interdisciplinar

Forma parte de los infortunios de la historia conceptual de la Edad Moderna el que ésta haya reservado la expresión «escolástica» para designar el sistema escolar de la Edad Media y sus tratados filosófico-teológicos. De acuerdo con lo dicho no se puede desconocer hasta qué punto la propia modernidad produjo una forma de mundo *escolástica*, determinada por impulsos didácticos-disciplinares que van más allá de lo que la cultura escolástica medieval –que en su época no era *de facto* sino una magnitud marginal– fue capaz de lograr. La modernidad sería una *hiperescolástica*, basándose tanto en la invasividad universal de la escuela como en la transferencia recíproca de disciplinas entre los sistemas parciales de la «sociedad». Ya aludimos al tema de la transposición de la disciplina monacal a la vida escolar, que tuvo como consecuencia la escolarización del hombre, a través de todas las reformas condicionadas por la época, incluyendo los movimientos de odio a la escuela surgidos en el siglo XX.

Una historia de la civilización moderna suficientemente compleja tendría que mostrar además cómo todos los sistemas de acción social se ensamblan entre sí en un juego permanente de transferencia disciplinar:[1] de este modo, no sólo quedaría traducido el *modus vivendi* monástico en el de la escuela, sino que hasta la disciplina militar tiene un efecto retroactivo sobre la disciplina religiosa (el ejemplo más conocido lo podríamos encontrar en la amalgama de la disciplina propia de una Orden y el sublimado entrenamiento para el combate de la Compañía de Jesús). Estos tres ámbitos disciplinarios, el monacal, el escolar y el militar, funcionarían como matrices no únicamente de los proyectos de ordenación que constituyen la *policía*[2] de una comunidad y la conformación profesional del funcionariado,[3] sino que irradian también en la esfera de los talleres artesanos, las manufacturas, las fábricas y las empresas comerciales. Quien había experimentado en estos sectores la estrecha alianza entre la disciplina y la compulsión podía vivir en las artes la gozosa reciprocidad entre la disciplina y la libertad. En este sentido, desde el *take-off* de los virtuosismos en los siglos XV y XVI Europa ha sido, y sigue siendo hoy día, el continente in-

---

[1] Un aspecto de esto lo ha sacado a colación Bourdieu, en sus observaciones sobre la transferencia de los hábitos.

[2] Expresión referida a lo que el *Diccionario* de la Real Academia Española define como el «buen orden que se observa y guarda en las ciudades y repúblicas, cumpliéndose las leyes u ordenanzas establecidas para su mejor gobierno». *(N. del T.)*

[3] *Cf.* Michel Foucault, *Vigilar y castigar, op. cit.*; François Ewald, *Der Vorsorgestaat*, Fráncfort, 1993.

terdisciplinar, formando en cuanto tal una red de escolarización total. La permanente estimulación de la gente capacitada por parte de quienes compiten con ella pertenecería a los efectos de la creciente densidad de lo reticular. Con harta frecuencia se ha pasado por alto entre pedagogos que el maestro más importante es el rival.

Los nuevos medios de la era de Gutenberg contribuyen lo suyo a la ampliación de las zonas de ejercitación. Gracias a la progresiva alfabetización surgen en todos los Estados pueblos de lectores, que están expuestos a un penetrante *training* de *fitness* mediática, hasta el punto de tomar cuerpo en los mismos la equiparación entre ser humano y lector. A ellos habría que añadir, en el siglo XX, los pueblos del teléfono y los pueblos de la radio, superados en los últimos tiempos por el pueblo planetario conectado a internet. La *fitness* mediática sería el elemento en el que las poblaciones modernas elaboran su propia *fitness*, tanto global como específica. Habría que explicar mediante un análisis de lo que es un *training* negativo por qué, sin embargo, el consumo pasivo de los medios desemboca casi inevitablemente en *unfitness* (o por decirlo de un modo más técnico: cómo queda arruinada aquellla conexión estimuladora establecida por Comenio entre la *autopsía* («ver con los propios ojos») y la *autopragmasía* («hacer uno mismo»).

Historia del arte como historia de ascesis

Sin el moderno fluido omnipresente de los efectos del incremento disciplinar habría sido imposible, sobre todo, el funcionamiento de la actividad artística del Renacimiento y de los siglos siguientes. Habría llegado el momento de presentar como una historia de ascesis artísticas la historia, tan frecuentemente narrada, de las artes plásticas y de la música de los tiempos modernos. Con ello, no sólo se mostraría bajo una nueva luz el fenómeno del arte, sino que se proyectaría un nuevo foco luminoso incluso sobre el arte de tiempos modernos más recientes, arte que se ha de entender, en aspectos esenciales, como el producto de una creciente suspensión de las disciplinas artísticas y artesanales. Si lo que aquí llamamos la «segunda historia del arte» trata del arte de hacer al ser humano, y muy especialmente de su arte de avanzar hacia prestaciones más altas, entonces uno de sus capítulos más importantes será merecedor de estar dedicado a la producción de los artistas en la denominada «casa disciplinar» de la primera época de la modernidad. Bástenos ahora

recordar, una vez más, los comentarios de Richard Sennett acerca del *éthos* de los trabajos de artesanía, especialmente su disquisición en torno a los joyeros del Renacimiento.[1]

Sólo en el ámbito del canto artístico y de la música instrumental existe una tradición ininterrumpida y evidente de una conciencia de ejercitación que ha sobrevivido, desde el Renacimiento hasta la posmodernidad, a todos los cambios de estilo, de gusto, de técnica compositiva y de modos de ejecución. Irónicamente, cuando se habla del disciplinamiento represivo del arte se piensa, en primer lugar, en los grandes instrumentistas, que aparecen casi todos los días bajo las luces del proscenio, exhibiendo ante el público una «decorosa desenvoltura», bañados en sus aplausos y alimentando así la imagen engañosa de la alta libertad del artista. A causa de su oprimente cuota de ejercicios estos virtuosos parecen prestarse, como ningún otro grupo de gente disciplinada, a las analogías foucaultianas. A muchos de ellos les resulta comprensible que se compare a los espacios donde se ejercitan con celdas de prisioneros y al tormento de sus estudios con un confinamiento solitario junto a su instrumento.[2] Con todo, no se ha negar en ellos la relativa espontaneidad de los padecimientos de la disciplina.

Por mucho que a primera vista pueda parecer plausible presentar la historia de la música instrumental de los tiempos modernos como un caso clásico del «poder de la disciplina», en realidad constituiría un capítulo de la metamorfosis de la *Pasión*. Si se miran en retrospectiva, desde las tristemente célebres obras pianísticas didácticas de Czerny –como la *Schule der Geläufigkeit*, op. 299, *Vierzig tägliche Studien*, op. 337, o el *Nouveau Gradus ad Parnassum*, op. 822–, los escritos de didáctica devocional de los siglos XV y XVI, como la *Imitatio Christi*, de Tomás de Kempis (aparecido anónimo en 1418), o las *Exercitationes spirituales*, de Ignacio de Loyola (publicada en español en 1533, y en 1541 en versión latina), obtendremos una representación de la envergadura de los cambios que la disposición a *padecer* de los hombres modernos ha experimentado en un período de apenas más de cuatrocientos años: va desde el *padecimiento* –sin instrumento musical alguno– de los anímicamente co-crucificados, muertos y co-resucitados con Cristo que siguen las instrucciones místicas, hasta el virtuosismo instrumental de principios del siglo XIX, donde se

[1] *Cf.* anteriormente pág. 376 sig., sobre Benvenuto Cellini.

[2] *Cf.* Grete Wehmeyer, *Czerny und die Einzelhaft am Klavier oder Die Kunst der Fingerfertigkeit und die industrielle Arbeitsideologie*, Kassel/Basilea/Londres/Zúrich, 1983, especialmente págs. 151-180.

encarna el compromiso romántico entre la bravura del artista y el autovaciamiento del yo ante las exigencias del instrumento, por no hablar de las demandas interpretativas que plantean las distintas obras. Quien repase este lapso de tiempo tendrá meridianamente claro por qué la historia del arte de la Edad Moderna no hay forma de hacerla comprensible únicamente como historia de las obras. Representaría también la historia de los ejercicios realizados en pos de la *Pasión* y su transformación en los *padecimientos* del arte.

Lo que llamo la segunda historia del arte sería, por tanto, responsable ante todo de los procedimientos de adiestramiento de los artistas en sus disciplinas. Tendría, por ello, también como objeto el proceso de indisciplinamiento en la historia del arte reciente. Con este doble foco desplazaría la atención desde la obra de arte a la figura del artista, al definir como una dimensión propia de la historia del arte la producción de los productores de arte, cosa que, por cierto, significa lo contrario del *biografismo* corriente. Mediante esto, el nuevo acento puesto en la historia del arte hace de ella una rama de la historia general de las ejercitaciones y los entrenamientos. Por un lado, proporciona respuestas técnicamente precisas a la cuestión del surgimiento del gran arte, en la medida en que esto pueda explicarse mediante el análisis de las formas de ejercitarse. Por otro, puede ofrecer nuevas interpretaciones para las paradojas de la cultura de masas, por ejemplo con respecto al fenómeno de que no pocas estrellas mundiales de la música pop sigan sin saber cantar incluso después de pasarse décadas apareciendo en los escenarios, lo cual no sorprende mucho, si tenemos en cuenta que aquéllas no invierten más que una fracción de su cuota de ejercicios en cantar, dando por supuesto, sin más, que menos de tres horas de *work out* en el estudio de la *fitness* no bastan para su *performance* en el escenario.

Si se transpone la historia del arte al marco de una historia de las ascesis se adquiriría, en un grado considerable, una nueva visión sobre ese complejo de fenómenos que Hans Belting ha presentado en su estudio *Bild und Kult* como una «historia de la imagen antes de la época del arte».[1] En esa erudita sinopsis de la pintura iconográfica desde finales de la Antigüedad hasta el Renacimiento no se trataba realmente de avanzar hacia una zona «anterior al arte», cosa que significaría deslegitimar al artista secular poniendo por encima de él al pintor-sacerdote. En su libro sobre iconografía ha descubierto más bien la posibi-

[1] Múnich, 1990.

lidad de repensar la historia del arte como el medio en que se desarrolla la historia de una serie de ascesis portadoras de arte. Ciertamente, a mitad del camino el autor titubeó, elevando la historia del arte *à contre cœur* [«a regañadientes»] *a la categoría de una «historia de la iconología»* en general; para él, uno de los pocos decididos existencialistas actuales del arte, esto no es, ciertamente, más que una solución provisional, en la que el sentido de las cualidades específicas no encuentra aún satisfacción.

En realidad, no es la liquidación de la historia del arte en beneficio de una historia general de la iconología lo que está en el orden del día; de lo contrario, la reproducción electrónica masiva de todo sería la culminación de esa historia de producciones iconológicas. Lo que habría que poner explícitamente en el centro de la atención es la alianza directa entre el arte y la ascesis, de lo que hasta ahora sólo se ha hablado de forma indirecta. Si se acepta este planteamiento temático, la pintura iconológica podría constituir el punto de partida más plausible para una gran narración sobre esa larga procesión de energías generadoras de imágenes a través de los tiempos, pero no porque tuviera que ser valorada como una forma de iconicidad no artística, sino porque lo icónico encarna la obra ejemplar de la ascesis: el arte sería aquí una ascesis aplicada, y la gran ascesis, en ocasiones, un gran arte. Ante la imagen sagrada no sólo se reza y se medita desinteresadamente; el acto pictórico de donde ha surgido es a su vez una de las formas de mayor concentración de plegaria, meditación y autodesprendimiento. La razón de que generaciones de pintores de iconos ejecuten durante toda su vida el mismo y único motivo es porque, en seguimiento del espíritu del cristianismo helenístico-oriental, se sienten obligados a someterse una y otra vez a la única imagen transcendente que debe materializarse a través de ellos. Esta monotematización nos revelaría que la imagen sólo es admisible al servicio de la salvación. De ahí que no se pueda hablar en absoluto de una libertad en la elección de los motivos. Mediante la limitación a unos pocos arquetipos la pintura espiritual sería capaz de fomentar la huida del mundo o la secesión ética. Los pintores de iconos nunca debían sucumbir a la creencia de haber llevado a cabo la imagen perfecta. Quienes creyeran que el modelo del más allá les había elegido a ellos para aparecer por mediación suya en el mundo de acá eran víctimas de una tentación satánica. La plenitud de la perfección sólo compete al arquetipo del mundo transcendente, no a su proyección en el mundo interior, y menos que a nadie al pintor, un productor de iconos subordinado, por mucho que éste haya palidecido incluso para su propio yo.

La pintura de iconos encarna, por tanto, un arte con un máximo de ascesis y un mínimo de estudio del mundo. Una vez fijado este punto, la historia del arte de Europa tras la época de los iconos podría ser presentada como un proceso de muchas etapas de desplazamiento, ampliación, relajación y disolución de las ascesis que posibilitaban el arte. Con la abolición del monopolio de los temas religiosos, las artes plásticas renacentistas abren literalmente las ventanas de par en par. La liberación de la politematización constituiría la verdadera misión del «arte de la perspectiva». Ver en perspectiva significa conceder al mundo la tercera dimensión, la dimensión de la profundidad, y mediante esa profundidad la dignidad de poder ser contemplado tal cual. Ahora el icono estaría en todas partes, cada imagen podría ser una imagen sagrada, cada ventana se abriría a una superficie auténtica. La salvación ya no quiere decir liberación de la seducción del mundo, sino liberación para la plenitud de admirables cosas terrenas. El mundo se convertiría en todo lo que es digno de ser mostrado.

Los presupuestos para las más altas culminaciones del logro artístico se crearon allí donde la disciplina más elaborada se encontró con el estudio más detallado del mundo. La posibilidad de tales cumbres no quedaría restringida, naturalmente, a los siglos clásicos, sino que en principio es posible en cualquier período posterior (¿y por qué no también en el actual?), pero como es sabido, este último ofrece un entorno que pone impedimentos a nuevas cimas productivas, ya que la cultura de masas infiltrada en todo no es proclive, por su victoriosa mezcla de simplificación, irrespetuosidad e impaciencia, a ninguna idea normativa proveniente de cotas altas, y menos de cotas altas con las que ella deba medirse.

Sería innecesario reproducir aquí qué roles problemáticos desempeñaron las artes plásticas del siglo XX con la disolución de las «normas», también, y sobre todo, en el ala de la alta cultura. Una de sus pasiones tenía que ver con la propagación de un arte sin premisas disciplinares; el tema «Duchamp y sus secuelas» seguirá ocupando aún por mucho tiempo a la crítica del arte futura, y no está estipulado si la reputación, según el arte, de los *padres de la Iglesia* del arte saldrá o no incólume de la revisión.[1]

---

[1] Sobre el declive de la conciencia de imitación en las artes plásticas del siglo XX, *cf.* anteriormente pág. 551 sigs., apartado «Repeticiones malignas III: el sistema artístico autorreferencial de la modernidad».

Del adiestramiento militar

Una importante rama colateral del arte reciente ejercido sobre el hombre, que en el público de hoy día encuentra todavía poco interés y aún menos simpatías, se muestra en el sistema militar de los primeros tiempos modernos. Como se sabe, el ejercicio militar se remonta hasta los primeros períodos de las formaciones estatales mesopotámicas y mediterráneas; la famosa falange griega y las legiones romanas eran consideradas ya por los contemporáneos como verdaderas maravillas del adiestramiento para la lucha y la superación de algo psicológicamente probable: la tendencia humana a la huida ante el peligro de una muerte inminente. Tampoco se ha olvidado del todo en Europa la atribución que hacía Cicerón del término romano empleado para designar al ejército, *exercitus*, a su función fundamental, la práctica diaria de las armas, la *exercitatio*. Por si esto fuera poco, la tradición de tiempos antiguos encierra la experiencia de que la *fitness* grupal, acreditada en las impresionantes formaciones de los ejércitos y sus coherentes movimientos colectivos prevalece, en la batalla, sobre la *fitness* particular de la lucha entre dos hombres. Aunque el sistema militar de la Edad Media no pudiera ignorar estas indicaciones, la caballería andante hizo valer un concepto completamente distinto de lucha y de victoria, y sólo la incipiente Edad Moderna sacó a relucir de nuevo un tipo de conducción de la guerra basado en enérgicas maniobras de grandes unidades de combate. Sin eso no se podrá entender el control de las «evoluciones» de las tropas tanto en el campo de batalla como en el lugar de entrenamiento en el período que va del siglo XVII a las innovaciones de la guerra de movimientos napoleónica.

En las afirmaciones corrientes sobre la reconexión moderna con los modelos culturales griegos y romanos en el ámbito de la arquitectura, las artes plásticas y la literatura frecuentemente se ha pasado por alto que casi al mismo tiempo –unas pocas generaciones más tarde– tuvo lugar asimismo un «retorno de la Antigüedad» en lo militar. Esto ha sido asociado, sobre todo, con la obra del jefe militar Mauricio de Nassau-Orange (con contribuciones de Guillermo de Orange y Juan de Nassau), obra que se fundamenta, de una forma especial, además de en las sugerencias del arte militar contemporáneo, en la revitalización del interés por los antiguos escritores del tema castrense. Gracias a sus sólidos conocimientos de lenguas antiguas Mauricio de Nassau estaba en condiciones de estudiar en su idioma original a autores como Jenofonte, Polibio y Onasandro, o a César, Tito Livio y Suetonio, y, sobre todo, las tácticas de

Aeliano y del emperador bizantino León VI. De estos escritos extrajo instrucciones precisas para la creación de todo un reglamento de ejercicios militares acorde con la época. Para su reforma del ejército en las tropas de los Países Bajos en la guerra de liberación contra España, a partir de 1589, se sirvió sobre todo de las reglamentaciones probadas ya por los griegos respecto a la disposición de la masa del ejército en columnas y alas, una distribución cuyos efectos todavía pueden ser observados en los patios de los cuarteles de los siglos XX y XXI. Tanto los soldados griegos como los romanos habían adoptado, en una especie de platonismo involuntario, el pensamiento fundamental de *La república*, que dice que el «Estado» no es otra cosa que un *macro-hombre* (*makránthropos*), equiparando con total desinhibición al «Estado» (la *pólis*) con un ejército disciplinado. Tales ideas fueron bien recibidas por las intuiciones de los estrategas renacentistas, ya que permitían proyectar las figuras geométricas y los movimientos homogéneos (las «evoluciones») a las grandes masas de «criaturas políticas».

De forma consecuente, Mauricio de Nassau sacó de los antiguos manuales sobre táctica las descripciones, en parte extraordinariamente precisas, de los «movimientos elementales» de los grupos del ejército, como el de dar media vuelta, o hacer giros, contramarchas y cosas así. Se acuña al soldado como un ser *lateralizado*, que no debe confundir por nada en el mundo la izquierda y la derecha. Aparte de esto, ya los antiguos habían descubierto la importancia de un lenguaje de mando sencillo y efectivo, con el cual puedan transmitirse a las tropas las órdenes de un modo inequívoco. Bajo su estímulo, todos los ejércitos de los incipientes Estados-nación europeos desarrollaron, siguiendo el ejemplo de los de Orange, códigos adecuados a los soldados del propio país, consistentes en escuetas palabras de mando, que deben hacerse habituales para quienes reciben instrucción militar en los cuarteles y que después pueden ser seguidas en el campo de batalla. En los apartados de los nuevos reglamentos dedicados al uso de las armas, especialmente la entonces aún muy pesada arma de fuego –un tema en el que los reformistas de Orange poco podían aprender de los antiguos–, se encuentran incluso ya las primeras secuencias del curso de movimientos complejos, cuya ergonómica precisión sólo se volverá a encontrar en los estudios de la primera ciencia positivista del deporte en el siglo XIX y en las instrucciones para los trabajadores en cadena en la era del taylorismo.[1]

[1] Así se nos ha transmitido, por ejemplo, una secuencia de 43 movimientos con sus correspondientes órdenes para los ejercicios de mosquetón a principios del siglo XVII, que encontramos reproducida en Werner Hahlweg, *Die Heeresreform der Oranier und die Antike. Studien zur Geschichte des Kriegswesens der Nieder-*

Tales estudios no fueron superados hasta el último tercio del siglo XX, cuando en la fisiología cuantificada del deporte y en la ciencia del *training* se pusieron en el orden del día estudios detallados del movimiento ayudándose de técnicas de la imagen, diagramas para la captación del metabolismo de los atletas de alto rendimiento e instrucciones para un entrenamiento individualizado en disciplinas deportivas de todo tipo y de todos los niveles.

Abastecedores del hombre en general

Nos hemos convencido de cómo al principio de la Edad Moderna el privilegio de transmitir un imperativo absoluto se les va de las manos a los portavoces religiosos y es transferido a una serie de agentes seculares. Entre éstos destacan el príncipe, como protector de la producción de nuevos seres humanos, el pedagogo barroco, como experto de la formación pansofista del hombre, y el estratega renacentista, como virtuoso, instruido en la Antigüedad, del movimiento de ejércitos en grandes formaciones. Al lado de estas figuras fueron apareciendo con el correr del tiempo grupos de consejeros y asesores, que ya no se dirigían a la gente de su comunidad como transmisores de un imperativo *metanoético*, sino como mediadores de innovaciones prácticas que contienen más bien ventajas técnicas que mejoras de orden moral. Llamo a éstos los *abastecedores del hombre* de la Edad Moderna. A ellos corresponde una gran importancia en la conformación de la «materia humana» de su época, al no dejarse nunca arrastrar hacia la ideología, tentadora para los filósofos, que habla de un ser humano incondicionado y no susceptible de mediación.[1] Los nuevos abastecedores del hombre optaron por acceder al tema-hombre de un modo pragmático. Ven en él, en primera línea, al cliente, es decir, a un ser rodeado de cosas suministrables, estimulado por las cosas, que participa en un mundo de bienes y cosas. Mientras pueden hacer propaganda de innovaciones útiles no se les ocurre jamás hablar de algo así como *lo único necesario*. Recomiendan a sus contemporáneos que cambien su vida participando de las nuevas destrezas y que eleven su tono existencial, y en no pequeña medida su capacidad

lande, Deutschlands, Frankreichs, Englands, Italiens, Spaniens und der Schweiz vom Jahre 1589 bis zum Dreissigjährigen Kriege (1ª ed. de 1941), Osnabrück, 1987, pág. 34 sig.

[1] Para la explicación de la tesis contraria, *cf.* Friedrich W. Heubach, *Das bedingte Leben. Theorie der psycho-logischen Gegenständlichkeit der Dinge. Ein Beitrag zur Psychologie des Alltags*, Múnich, 1987. *Cf.* asimismo Bruno Latour, *Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie*, Fráncfort, 2008.

de competir, gracias a nuevos medios de información, nuevos medios de confort y nuevos medios de distinción. Este nuevo mercado desintegraría el arcaísmo del *esto o lo otro* de la diferenciación ética. Ahora, los fundamentalistas pueden transformarse en clientes, los creyentes en lectores, los huidores del mundo en usuarios manifiestos de los medios. Quien quiera cambiar su vida se ve trasportado a un horizonte, en continuo crecimiento, de medios que complementan la vida y de medios que producen una mejora de la vida; éstos constituirían los *atractores* más fuertes en la avalancha moderna de mercancías, que con frecuencia es injustamente descrita sólo bajo el aspecto del consumo. A la adquisición de tales medios viene asociada la participación en mayores posibilidades de *fitness* y en una ampliación de las satisfacciones. Esto abarcaría un período que va desde las primeras ediciones de los autores humanistas al acceso por un precio fijo al mundo de las redes sociales, desde los condimentos de las Molucas a los *grands crus du Médoc*, desde las burdas prótesis de mano de la época de Götz von Berlichingen a los implantes *high-tech* de la actualidad, desde los carruajes de la era del emperador Maximiliano a los jeeps de lujo para la movilidad de la élite en los últimos años de la gasolina.

Los proveedores del hombre no serían meros vendedores o charlatanes de feria que suministran accesorios para una vida acorde con la época. Si tomamos su función tan en serio como sería absolutamente necesario, habida cuenta de su importancia para el abastecimiento de la existencia moderna con una serie de cosas, nos percatamos de que sus ofertas representan con frecuencia nada más y nada menos que una mejora del mundo en cantidades discretas; piénsese, por ejemplo, en la invención de los lentes a finales de la Edad Media, sin los que serían impensables la lectura y la vida en la era de Gutenberg.[1] Ya de Petrarca nos ha llegado la noticia de que, a partir de los sesenta años, recurrió a esa ayuda de la lectura. Hasta el moderno papel entraría en la categoría de las mejoras del mundo obtenidas de cosas manufacturadas; de él surge todo ese *pandemonio* de mercancías traídas al público de los tiempos modernos por parte de los impresores, los editores de libros, los editores de periódicos, los cartógrafos, los escritores, los profesores y los periodistas. Quienes pertenecen a profesiones relacionadas con el papel desempeñarían aquí la función de discretos *maestros de ejercicios* para personas modernas. Cambiarían la vida de cada individuo sin ocuparse de toda su existencia.

---

[1] *Cf.* Chiara Frugoni, *Das Mittelalter auf der Nase: Brillen, Bücher, Bankgeschäfte und andere Erfindungen des Mittelalters*, Múnich, 2003.

Los efectos antropotécnicos –la dinámica incrementadora de las competencias y la ampliación del horizonte operacional– de estos servicios y productos son recibidos, por lo general, sin restricciones únicamente al comienzo. En la primera época de una innovación lo que salta a la vista es sobre todo la diferencia entre usuarios y no usuarios, mientras que en una fase de saturación del mercado son más bien los efectos entrópicos y abusivos los que atraen las miradas. De ahí que no puedan tener la misma opinión Comenio y Karl Kraus sobre las bendiciones del arte de la impresión. Mientras sólo una pequeña minoría sea capaz de leer y escribir la tarea de la alfabetización general aparece como un proyecto mesiánico. Cuando todos son capaces de leer y escribir uno se percata de lo catastrófico que es que casi nadie pueda hacerlo correctamente.

Con un trasfondo así se hace comprensible un hecho sintomático para la actual fase de saturación: un sinnúmero de gente querría sustraerse a la omnipresencia de la publicidad, huyendo de ella como de la peste. Incluso en este caso serviría de ayuda diferenciar entre un antes y un después. Desde la perspectiva del incipiente mundo de bienes moderno la publicidad podía legitimarse diciendo que era indispensable la transmisión de las noticias sobre la existencia de nuevos medios de mejora de la vida, ya que, en caso contrario, las poblaciones de las naciones comerciales e industriales seguirían defraudadas en un saber esencial sobre una serie de discretas mejoras del mundo. Como embajadora de cosas que aportan algo ventajoso, la publicidad primitiva habría sido el medio de entrenamiento general de los actuales colectivos de prestaciones, que en ambientes de cultura conservadora son denunciados a la ligera como «sociedades de consumo». La repulsa hacia la publicidad, que atraviesa de parte a parte las saturadas infoesferas de la actualidad, parte, sin embargo, de la correcta intuición de que hace ya mucho que aquélla pertenece, en la mayoría de sus formas de aparición, a un *training* que apunta hacia abajo. Ya habría dejado de decirle al hombre lo que debe saber para llegar a innovaciones provechosas; produciría imágenes engañosas de automejoras que pueden ser compradas y que, *de facto*, la mayoría de las veces no traen sino un debilitamiento del individuo.

Finalmente habría que hablar de los banqueros modernos, los cuales se revelan, por su actividad como dadores de créditos para quienes quieren mejorar su situación y que de hecho frecuentemente la mejoran, como los motivadores más efectivos de un cambio intensivo. De su *práxis* se desprende que una buena parte de los imperativos de ascenso bajo los que viven los modernos surge del *arcanum magnum* de la economía moderna de la propiedad privada. Si

tratamos de explicitarlo nos topamos con el imperativo categórico del manejo de las deudas: lleva tu economía de tal manera que con una eficiente aplicación de los recursos puedas disfrutar en todo momento de la certeza de poder devolver los créditos en el plazo establecido. La acentuación del crédito, que se impone a poblaciones cada vez mayores de deudores, sería una fuente de la disposición a innovar que ninguna teoría de la creatividad ha tenido aún verdaderamente en cuenta. Tan pronto como se haya entendido que en la base de las modernas formas de disciplinamiento no se puede encontrar ni la relación de «señor y esclavo» ni el antagonismo entre «capital y trabajo», sino el antagonismo simbiótico entre el acreedor y el deudor, tendrá que reescribirse, cambiándola de raíz, la historia toda de las «sociedades» movidas por el dinero.

11
EN UN ESPACIO AUTOOPERATIVO CURVADO. NUEVOS SERES HUMANOS ENTRE LA ANESTESIA Y LA BIOPOLÍTICA

Alabanza de lo horizontal

El imperativo *metanoético* se ha ido convirtiendo cada vez más en una prescripción para «aplicación externa». Su diseminación desde las esferas filosóficas y monásticas hasta los círculos tardoaristocráticos y burgueses, llegando luego también a las capas proletarias y pequeñoburguesas, reforzó la tendencia hacia la desespiritualización, pragmatización y, finalmente, politización de la oferta de cambio. Así es como un sinnúmero de individuos pudo seguir, durante los siglos de la modernización, la llamada a transformar su vida abriendo las puertas de par en par a los productos típicos de su época. Los mágicos objetos de papel de la era de Gutenberg, las Biblias y lo que no eran Biblias, irán llegando, con los años, los decenios o los siglos a muchos, si no a todos los hogares. Quien se movía entre ellos parecía estar *eo ipso* en un camino mejor. Los escritos impresos acostumbraron a sus usuarios a la dinámica de su época, para ellos aún totalmente impenetrable: los nuevos medios difunden antiguos contenidos, hasta que surja un cambio de factores, que suministran, a su vez, nuevos contenidos. Éstos se mantienen en circulación por medios que ya van envejeciendo, hasta que aparecen otros medios recientes, que se encargan de reciclar los medios antiguos junto con todos sus contenidos, antiguos y nuevos.

Resulta decisivo, para lo que sigue, la observación de que la exigencia de autotransformación y de giro que se apodera de la conciencia dispuesta a cambiar ya no procede únicamente de arriba. No siempre tiene que ser la luz que cae vertical la que derriba al zelote en el camino a Damasco. La clara franja del horizonte hacia la que se camina por la llanura adquiere ahora un nuevo valor espiritual y moral. Si el Este muestra su brillo rojo no puede ser nada falso ir hacia él. La Reforma suprimió los privilegios espirituales de la vida de las Órdenes religiosas al pensar que cualquier lugar del mundo está a igual distancia

de la gracia divina. Con ello cambiaban, en el punto más sensible, los presupuestos de la ruptura radical con el mundo. Si los ascetas de las severas Órdenes no están más cerca de la luz que los laicos que trabajan en sus cargos y en sus talleres también estos últimos podrán hacer sus cálculos sobre los caminos mundanos que han de tomar para avanzar espiritualmente. Con esto pudo conectar directamente la Ilustración. Todavía más: desde los inicios de la política de la luz de la razón, de la que surgieron después las *lumières*, uno podía representarse el camino para la dilucidación de todas las cosas como una ruta de suaves pendientes, por donde avanzaba la persona de buena voluntad y que entendiera el signo de los tiempos. Un oscuro impulso interior bastaría ahora para encontrar el camino verdadero. Donde haya impulso también habrá un camino que va hacia delante. El marchar continuamente a buen paso por caminos con una pendiente moderada es racionalizado, a partir del siglo XVIII, como la manera auténtica de progresar. *Cultura non facit saltus.*[1] La mejora del mundo es un bien que necesita tiempo.

Nunca podrán valorarse en todo lo que valen las consecuencias del giro hacia la modernización de las demandas éticas. Mediante la mesura se vuelve a tener el sentido del cromatismo moral de lo real. La diferenciación ética se desplaza a los matices. Esto no sólo le permite al cristiano tibio volver a tener buena conciencia, sino que incluso adjudica a los hijos del mundo un *prius* en la búsqueda de una vida buena; más aún, tras milenios de discriminación espiritual hace posible la rehabilitación de la vida mundana como un movimiento horizontal que ahora se considera bueno, dando por supuesto que muestra cierta tendencia hacia arriba. Quien niegue esto o lo considere fútil será directamente un reaccionario; a quien esto no le baste, soñará más pronto o más tarde con una salida vertical respecto a todo lo que aparece como horizontal, continuado y predecible: soñará con la revolución.

El progreso como *metánoia* a mitad de precio

De este modo, la idea de progreso y desarrollo se revela en los tiempos modernos como el peor enemigo de la *metánoia* radical al viejo estilo. Priva de plausibilidad a aquella antigua y abrupta verticalidad ascética, relegándola al rincón del «fanatismo». Esta transformación se oculta, tras el malentendido,

---

[1] Dieter Claesens, *Das Konkrete und das Abstrakte. Soziologische Skizzen zur Anthropologie*, Fráncfort, 1994.

mil veces repetido, de la modernidad como la era de la secularización. Ciertamente, desde el siglo XVIII el cristianismo había perdido en Europa su preponderancia, pero sólo entre los pocos zelotas de la Ilustración se abría paso una clase de movimiento que habla únicamente del ser humano, cerrando todas las puertas que comunicaban con el más allá y queriendo simplemente trasladar todo al ámbito de la inmanencia. Una amplia masa de la población había conservado siempre, incluso en los siglos adscritos al «secularismo», una vaga conciencia de la transcendencia; William James acuñó, para designar esta proclividad popular a la suposición, creyente e incrédula, de una realidad superior la expresión *piecemeal supranaturalism*, revindicándolo incluso para sí mismo. Esta disposición se llevaba estupendamente bien tanto con el inmanentismo pragmático de la Edad Moderna como con las buenas maneras lógicas de la Academia y del público culto, y es esta actitud, conocida desde antiguo, la que hace que se ponga de nuevo la atención en los rumores, que hoy día vuelven a circular, sobre la aparición de una «sociedad postsecular».

Por ello, desde la perspectiva de la historia de la moral el acontecimiento fundamental de esta época no se llama secularización, sino desradicalización de la diferenciación ética o, si se quiere decirlo así: una desverticalización de la existencia. Justamente esto es lo que designa el término en otro tiempo grandilocuente de *progreso*. La discreta sensación espiritual de la Edad Moderna consistiría en el hecho de que ahora son los caminos de enmedio los que llevan a la salvación. La reducción de las exigencias, tras la ruptura radical con el antiguo Adán y su medio corrupto, confirió a la mundanidad una nueva dignidad. Esto contribuyó lo suyo a la introducción del giro del clima cultural a favor de una fundamental *neofilía*. Aquí estaría de más la demostración de cómo la tendencia a celebrar lo nuevo dio a la nueva época su orientación futura. Desde la aparición de la obra principal de Hans Blumenberg conocemos lo que aquélla debe a la rehabilitación de la curiosidad.[1]

La nueva era sería, en sus períodos más tranquilos, especialmente de 1648 a 1789 y de 1815 a 1914, y luego de 1945 hasta hoy, para una visión sumaria de la misma, una época con una *metánoia* a mitad de precio. En todo ese tiempo podía uno ponerse confiadamente del lado del «desarrollo» –que *grosso modo* empujaba hacia delante– y dejar vivir al viejo Adán en vestimenta burguesa.

[1] Hans Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, edición ampliada, Fráncfort, 1988 (trad. cast.: *La legitimación de la Edad Moderna*, trad. de Pedro Madrigal, Pre-Textos, Valencia, 2008).

Bastaba estar a la altura de la época y orientarse hacia donde señalaba el progreso para poder creer que uno se contaba entre los justos y los buenos. A partir de un determinado punto crítico la conversión de la conciencia debía producirse incluso gratis, acordándose el hombre *simpliciter* de su bondad natural: Rousseau lograba proclamar que el antiguo Adán era el hombre auténtico y denunciaba como equivocaciones todas las tentativas de la civilización de formarlo, mejorarlo y dirigirlo hacia arriba. No sabemos hasta la fecha qué fue lo que en los últimos siglos ocasionó la ruptura más profunda de la cultura, si el rousseaunismo, con su doctrina de que la verdadera naturaleza se da gratis, o el leninismo, con su nuevo y violento aumento del precio que pagar por la transformación del mundo y del hombre. Si éste produjo activistas cuyo orgullo estribaba en matar a gran escala por el bien, aquél sedujo a un sinnúmero de gente cultivada de los siglos XIX y XX con la idea de que se puede devolver de nuevo al hombre su verdad interior dejando de lado los frenos culturales y las superestructuras artísticas.[1]

La *metánoia* a mitad de precio, que determina el *modus operandi* moral de la «sociedad» progresista y semisecular desde los tiempos del barroco, hará posible un compromiso histórico entre la automejora y la mejora del mundo. Mientras que la primera sigue siendo, como lo era antes, de competencia exclusiva del individuo deseoso de transformarse, la segunda dependería de las prestaciones de los maestros, los inventores y los empresarios, que poblaban el campo social con los resultados de su actividad, resultados, por un lado, pedagógicos, y por otro, técnicos y económicos. Bajo el aspecto del cambio de método salta a la vista cómo el punto esencial se va desplazando cada vez más desde la acción del individuo sobre sí mismo a una acción que *casi* viene de fuera, la acción de los maestros y de los inventores sobre la multitud. Cuando Séneca escribía a su único discípulo *meum opus es*[2] esto apenas era otra cosa que una expresión estimulante, aparte de una manifestación encantadora del *éros* pedagógico. Él mismo sabía mejor que nadie que hasta en la relación más exigente entre maestro y discípulo todo depende, al fin y al cabo, de la voluntad de autoformación de éste último.

Las cosas presentan otro aspecto cuando la escuela moderna y los proveedores del hombre inician su trabajo: son incuestionables sus intenciones de

---

[1] *Cf.* Bernard Yack, *The Longing for Total Revolution: Philosophic Sources of Social Discontent from Rousseau to Marx and Nietzsche*, Berkeley, 1986.

[2] Séneca, *Epistolae morales ad Lucilium*, Carta 34.

cambiar la vida; pero su ángulo de ataque está elegido de tal manera que jamás se puede poner en duda la primacía de la acción externa. El temprano entrenamiento escolar se ha anticipado, desde siempre, a la propia prestación del discípulo. Los planes docentes se encargan también de fijar los estudios que se han de realizar antes de que los alumnos puedan llegar *motu proprio* a interesarse por esta o la otra temática; y en el caso de los usuarios de aparatos que amplían la competencia del sujeto ya de antemano apenas tendría peso su posible contribución, comparada con las prestaciones que tales aparatos ofrecen. Las optimizaciones provenientes de fuera tienen siempre preeminencia, incluso cuando los sedimentos internos de la enseñanza y las costumbres del uso de medios que potencian la vida –obras de arte, prótesis, vehículos, medios de comunicación, artículos de lujo, etcétera– devienen una segunda naturaleza de los discípulos y usuarios.

Mejora del mundo y automejora

Estas observaciones podrían traducirse en una distinción: en la vida de tipo ascético-espiritual, o de virtuosismo o atletismo, para obtener una mejora el agente actúa sobre sí mismo por la vía rápida del entrenamiento diario; en cambio, cuando se trata de una vía para mejorar el mundo, ese agente se convierte en usuario de una serie de medios de optimización objetiva, que modifican su propio *status* ético de una forma, en todo caso, indirecta, si bien no carente de importancia. Esta distinción concerniría directamente al modo como la exigencia de transformación de la vida modifica la existencia del individuo. Donde se acepte el imperativo *metanoético* en todo su precio –por seguir con el lenguaje mercantil–, la existencia entra, como hemos visto, en una abrupta tensión vertical: ésta imprime en la vida la forma de la *Pasión* correspondiente al área elegida por el individuo, sea la esfera de lo «religioso», de lo artístico, de lo político o, a veces, incluso de lo deportivo. Si en cambio se toma el imperativo a mitad de precio, como pasa en las acuñaciones más superficiales de la Ilustración de la idea del progreso o de la bondad de la humanidad, se impondría un modo de existencia orientado al aligeramiento de la vida, a la reducción de la tensión vertical y a la evitación de la *Pasión*.

En tanto la tendencia moderada logre presentarse como lo racional que está a punto de convertirse en realidad –y de ahí que aspire a una validez universal–, se puede de alguna manera establecer tranquilamente un paralelismo, e

incluso una equiparación, entre el progreso de la técnica y el progreso moral y social. El movimiento hacia delante y hacia arriba es, para el progresismo corriente, una travesía que uno no necesita cubrir en toda su longitud a partir de sus propias fuerzas; se asemejaría a una corriente por la que uno puede dejarse llevar. Surgida de lejanas fuentes, ha cruzado épocas enteras; nuestra nave del progreso no habría llegado ya tan lejos si no hubiera flotado desde hace mucho tiempo en la corriente; sólo desde hace poco navega hacia el puerto con un pilotaje consciente. Hoy día se llama a las complejas masas inmersas en un movimiento cualificado «sistemas en evolución», a fin de neutralizar la paradoja que se oculta en la exigencia de que el ir hacia delante signifique al mismo tiempo un ir hacia arriba.[1] Los postmodernos acogen modestamente los pálidos restos del progreso bajo la rúbrica «incremento de la complejidad». No obstante, mientras la primera Ilustración que irónicamente mira por encima del hombro a las «religiones positivas», siga funcionando ella misma como una *religión* –para grupos una asociación de entrenamiento ilusionista, para individuos un sistema de ejercitación en la interiorización de hipótesis suprarrealistas– es deber de toda persona decente adoptar la convicción de que hay corrientes que fluyen montaña arriba.

Dejarse operar: el sujeto en la encorvadura autooperativa

Es necesario insistir en estas observaciones, en principio conocidas y clarificadoras, ya que las complicaciones con las que nos veremos confrontados a continuación sólo serán comprensibles si se tiene en cuenta su trasfondo. Dichas complicaciones concernirían, por un lado, a las violentas fricciones entre la forma fuerte y la forma débil del imperativo *metanoético* en la modernidad; por otro, a la relación entre las optimizaciones que yo mismo realizo en mi persona y las mejoras de la vida provenientes de otras a las que aspiro, como contemporáneo de esas invenciones y prestaciones avanzadas. Para designar el primer tipo de acciones utilizo la expresión de *operarse a sí mismo*, mientras

[1] Acerca de la teoría de la evolución como una forma general de dar plausibilidad a acepciones antiintuitivas sobre la «corriente» de los acontecimientos, *cf.* anteriormente el pasaje donde se habla de la vinculación nietzscheana entre la destreza artística y la teoría de la naturaleza, pág. 161 sigs., apartado «Metafísica de artista».

que para el segundo tipo se nos ofrece, de forma consecuente, la expresión de *dejarse operar*. Estas dos expresiones designarían modos de comportamiento antropotécnico que compiten entre sí. En el primero de ellos me moldeo a mí mismo, por mis propios medios, como objeto de una automodificación directa; en el segundo, me expongo al influjo ejercido por las operaciones de otros, dejándome moldear por ellos. En el juego conjunto entre ese *operarse a sí mismo* y el *dejarse operar* encontraría realización todo el cuidado que tiene el sujeto por sí mismo.[1]

Las relaciones modernas se caracterizan por el hecho de que cada vez más los individuos, que son autocompetentes, usan la competencia operativa de los otros para que influya en ellos mismos. La retroacción de ese *dejarse operar* sobre el *operarse a sí mismo* la llamo la «encorvadura autooperativa del sujeto moderno». Éste se basaría en una fuerte evidencia: quien permita a otros que hagan directamente algo en él hace algo para sí mismo. Esto llevaría a un modo transformado de integración del *padecer* en el hacer. El sujeto competente tiene que prestar atención no sólo a la ampliación del radio de sus propias acciones, sino que está obligado asimismo a desarrollar su competencia de «ser tratado» por otros.

Sería del todo plausible la razón de por qué esto no puede ser de otro modo en un mundo modernizado. Los individuos no sólo no están en condiciones de tomar sobre sus hombros todo el trabajo de la transformación del mundo, sino que ni siquiera son capaces de producir por su cuenta todo lo necesario para su optimización personal. Al exponerse a los efectos de la capacidad de actuación de otros hacen suya una forma de pasividad que implicaría un modo de actividad propia que se realiza dando un rodeo, o que queda diferida. Esa competencia, ampliada, de la pasividad de los modernos se manifestaría en su disposición a *dejarse operar* por su propio interés.

---

[1] Esta distinción me parece apropiada para sustituir las consideraciones de crítica del poder presentadas por Foucault al referirse a la inversión, hacedora de la soberanía, del hecho de *ser dominado* en el de *dominarse*. Estoy convencido de que con mi versión me acerco más a las intenciones del autor de lo que él mismo podía hacerlo en el marco de su propia conceptualización. En conjunto, hay que apartar el campo de los ejercicios y de las prácticas reflexivas de la superpolitización ingenua que subyace en las formas corrientes del discurso de la «biopolítica». Asimismo, así se podría rechazar la crítica hecha desde una perspectiva feminista a los últimos trabajos de Foucault, crítica que hace referencia a su equívoca elección conceptual, sin prestar atención a la perspectiva, emancipadora para ambos sexos, de su trabajo. *Cf.* Lin Foxhall, «*Pandora Unbound: A Feminist Critique of Foucaults History of Sexuality*», así como Amy Richlin, «*Foucaults History of Sexuality: A Useful Theory for Women?*», ambos en David H. J. Larmour, Paul Allen Miller, Charles Platter (editores), *Rethinking sexuality: Foucault and classical antiquity*, Princeton, 1998.

El yo mismo tratado

Esa bien recibida pasividad se expresaría en numerosas variantes: un dejarse informar, un dejarse entretener, un dejarse servir, un dejarse suministrar, un dejarse excitar, un dejarse curar, un dejarse edificar, un dejarse asegurar, un dejarse transportar, un dejarse representar, un dejarse aconsejar, un dejarse corregir. Y a esta serie se podrían añadir otras formas de pasividad que no son bienvenidas, como el dejarse chantajear, por ejemplo, en esa dimensión, estudiada con detalle por Marx, de los contratos de trabajo desventajosos, donde el teórico de la plusvalía quería constatar el hecho de la «explotación»: de todo esto, por cierto, se deduce que la explotación, tan pronto como se hace crónica, no puede ser llevada a término sin cierta disposición de la parte pasiva. Finalmente, podemos referirnos al dejarse engañar: hace su aparición en situaciones donde el sujeto no puede cubrir con sus propios medios su necesidad de autoengaño y se dirige, para no cejar en su intento, hacia algún renombrado proveedor de ilusiones, que le proporciona lo que precisa.

Independientemente de lo que el sujeto se deje hacer, no sólo se apropia a posteriori de los «tratamientos» externos, sino que los busca voluntariamente e integra lo que se hace con él en aquello que él hace consigo mismo. La desfallecida locución de Sartre de que lo importante es hacer algo de lo que se ha hecho con nosotros ha de ser mirada, según esta perspectiva, como una versión unidimensional del entrecruzamiento entre lo activo y lo pasivo. Como es sabido, Sartre hacía hincapié siempre en el acto de la autoapropiación del sujeto, que pondría fin a la hasta entonces vigente anuencia respecto a la determinación exterior. Con ese acto el sujeto se desprendería de su condición de *objeto* para otros y actualizaría así su libertad; al mismo tiempo, anularía la propia insinceridad, que le lleva a afirmar falsamente que no era sino una cosa más, sin conciencia: quien asegure que es una cosa entre otras cosas se habría engañado primordialmente a sí mismo. Es fácil echar de ver cómo aquí se ha transferido al análisis filosófico de la existencia el modelo de la *Résistance*, y en el fondo de esta proyección se adivina incluso la dramática sombra de la Revolución francesa. Por cierto que ésta había acelerado el giro hacia la exteriorización de la oferta de transformación, ya que su desenlace ambivalente creó las formas modernas del radicalismo: el descontento con el resultado de la revolución generó el deseo, concreto, de que se repitiese; el descontento con las repeticiones de la misma produjo el deseo, abstracto, de su permanencia. Sartre fue lo bastante lúcido como para volver a ubicar en el frente interno el des-

contento crónico del frente externo. Las consecuencias hablan por sí mismas: si la autorrealización es representada como la ruptura con una pasividad que continuamente ha de realizarse de nuevo, el fuego fatuo de la revolución permanente se extendería a la relación del individuo consigo mismo; de hecho, Sartre hablaba, haciendo referencia a Trotski, de la auténtica eticidad como de una *conversión permanente.*[1] Un planteamiento así sólo podía producir un resultado: la destrucción sincrónica de la política *y* de la moral.

De lo que se trata, en realidad, es del libre cultivo de los momentos pasivos en la relación del individuo consigo mismo, como corresponde al carácter autooperativo de la existencia moderna. No tengo por qué elegir aquí, en absoluto, el uso perverso de la posición del sufriente, el masoquismo, donde la relación sexual se ve empotrada en un juego de sumisión. En algunas de las páginas más impresionantes de su primera obra fundamental Sartre enfatiza –de una forma literariamente brillante, pero equívoca desde el punto de vista de la objetividad– este modo del *dejarse operar* como el paradigma de una astuta y voluntaria conversión en *objeto* para el otro.[2] El campo de los propios intereses en una pasividad lograda es mucho más extenso de lo que expresa el contrato perverso de quien busca el sufrimiento con aquel que se emplea en maltratarlo; es incluso mucho más extenso de lo que pueda concebirse bajo el ángulo visual de la crítica del poder y la dominación. Si yo me pongo de acuerdo con un transportista para que me lleve desde A a B, acepto el servicio que se me ofrece con una pasable pasividad (únicamente en determinados días los viajes en vehículos alquilados se convierten en verdad en pruebas masoquistas). Cuando visito a mi médico, generalmente acepto también los reconocimientos desagradables a los que él me somete en virtud de su competencia objetiva; me someto a tratamientos invasivos como si, en definitiva, yo mismo los hiciera. Cuando sintonizo una emisora que he elegido acepto *nolens volens* mi inmersión en el programa emitido. El juego de palabras de McLuhan, que dice que *message* es igual a *massage*, cobra un sentido filosófico tan pronto como se reconoce en él una toma de posición competente respecto a la «cuestión del sujeto» en la era mediática. El dejarse *masajear* simboliza la situación de todos aquellos que actúan sobre sí mismos al permitir a otros que actúen sobre ellos.

---

[1] *Cf.* Jean-Paul Sartre, *Entwürfe für eine Moralphilosophie*, Reinbek-Hamburgo, 2005, pág. 28. En esa misma página podemos leer: «Las *buenas* costumbres: nunca son buenas, porque son costumbres».

[2] Jean-Paul Sartre, *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*, Reinbek, 1990, pág. 660 sig. (trad. cast.: *El ser y la nada*, trad. de Juan Valmar, RBA, Barcelona, 2004).

En todos los casos donde se trate de una pasividad buscada voluntariamente es fácilmente demostrable la existencia de una retroacción de los factores de pasividad sobre la actividad propia. Tendría que ver con ello el que ésta quede en suspenso mientras dura el influjo de fuera, sin que se renuncie a la perspectiva de su restablecimiento. Así hace su aparición el fenómeno que yo he llamado aquí la *encorvadura autooperativa de la acción* en un espacio de acción con una fuerte división del trabajo y una mejor distribución de competencias y de ejercicios. Desde el punto de vista del sujeto, su inclusión en la encorvadura autooperativa marcaría a su hacer con un poder padecer. Lo cual no significa plegarse ante un acto de dominación, sino la participación en una competencia ajena a uno. Si la operación sufrida conduce al resultado deseado, el sujeto sufriente creerá que al ceder el derecho de la acción al operador externo no ha hecho otra cosa que cuidarse de sí mismo. La frase «yo me cuidé de mí mismo» es sustituida por esta otra, más compleja: me despreocupé de mí mismo para, una vez realizado el tratamiento procedente de fuera, volver a cuidarme de mí mismo.

Esta figura de una pasividad que la propia actividad convierte en una pasividad de baja tensión tendría que ser caracterizada como la acuñación de una *Gelassenheit* («serenidad», «sosiego interior») constitutiva de la modernidad, siempre que se lograra mantener alejadas las connotaciones pietistas de la expresión. *Gelassenheit* quiere decir tener la competencia de la pasividad; sería como la moneda menuda de la capacidad de soportar padecimientos mayores. Tiene la posibilidad de aparecer en situaciones en las que el sujeto está dispuesto y quiere adoptar la posición de un cliente, para sacar provecho del *savoir faire* del socio operante. Sería más una forma de prudencia que el sustitutivo moderno de la sabiduría que Heidegger quería ver en ella. Recordémoslo: el filósofo había recomendado la «serenidad» para que el hombre moderno, arrebatado por su propia capacidad de hacer, se expusiera de nuevo al tratamiento por parte del Ser. En realidad, el comportamiento del ámbito de competencias de la pasividad pertenecería a la inteligencia lúdica del hombre en un mundo de redes donde no se puede hacer ninguna jugada propia si no se deja, al mismo tiempo, que se juegue con él mismo. En este sentido la *Gelasssenheit* sería inseparable de la comprensión que tienen de sí mismos actores experimentados, para los cuales palidece –o mejor dicho, ha perdido su valor de uso como autodescripción– la quimera filosófica de un sujeto residente en el centro de su campo de acción. En su lugar aparecen por doquier conceptos que hacen refe-

rencia a agentes que operan dejándose operar, «consumidores profesionales» y usuarios de las áreas tecnológicas.[1] Bazon Brock anticipó hace ya varias décadas la figura «competencia de la pasividad» en el ámbito de la teoría del arte, al organizar desde 1968 sus famosas «escuelas de visitantes» en la *documenta* de Kassel, *escuelas* que, desde entonces, ha seguido desarrollando con una cuádruple concepción: la del consumidor de diplomas, la del paciente de los diplomas, la del elector de diplomas y la del receptor de diplomas.

En el campo operativo: dejarse hacer en la medicina

Una de las modificaciones más importantes del *dejarse* tratar por algo externo entra en juego cuando el sujeto visita a su médico. Aunque la reciente cultura del *dejar-se-hacer-algo* –que he caracterizado aquí como un dejarse operar– ha generalizado la figura del cliente, en el área de la medicina aparece una forma de pasividad más antigua, para la que, tradicionalmente, se ha reservado la expresión de «paciente». No sería extraño que en el curso del siglo XXI dicha expresión desapareciera del vocabulario del sistema médico, sobreviviendo únicamente en subculturas conservadoras, donde se cuida de la enfermedad como si se tratase de una ocasión vital y de la desgracia como el médium de la autoexperiencia. *De facto* hasta en este sector está en marcha desde hace bastante tiempo una *clientización*, a lo cual ayuda no poco la juridización de la relación médico-paciente. Sin embargo, independientemente de cómo se designe la relación entre el médico y el sentado frente a él, el caso serio se produce cuando este último se confía al primero con motivo de una intervención quirúrgica. Y entonces se habla, en sentido convencional, de *dejarse operar*, queriendo decir que en virtud de un diagnóstico serio el paciente tiene que estar dispuesto a someterse a un tratamiento invasivo. Lo que del lado médico articula ese principio fundamental que dice *vulnerando sanamus* («sanamos hiriendo») se traduce, del lado del paciente, en esta hipótesis: al dejarme herir por manos competentes hago un servicio a mi curación. Aunque el desnivel entre el rol del paciente y del que opera en él se hace aquí más profundo no

[1] Bruno Latour ha extraído de aquí la consecuencia de que se debe descartar el objeto de la sociología clásica, la «sociedad» entendida como una asociación de sujetos, sustituyéndolo por una red de agentes. *Cf.* Bruno Latour, *Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft. Einführung in die Akteur-Netzwerk-Theorie*, Fráncfort, 2008.

cabe duda de que, indirectamente, el paciente también actúa, cumplimentando con ello el hecho de la actuación en ese espacio autooperativo curvado.

La encorvadura se redondea hasta convertirse en un círculo completo cuando el operador externo es el operado, una rara excepción, que no obstante está documentada en la historia de la medicina. Un ejemplo destacado de ello lo ofrece el médico L. Rogozov, el cual se vio obligado a operarse a sí mismo por una apendicitis durante su estancia en la estación de investigación rusa Nowalazarewskaya en la Antártida, en 1961. Una foto famosa nos lo muestra yaciendo en una mesa con vestimenta quirúrgica y una mascarilla protectora en la cara, mientras se abre la parte inferior derecha del vientre. Todavía más sensacional fue el caso del escalador americano Aron Ralston, que llevó a cabo una espectacular automutilación: tras un accidente en el curso de una escalada en Utah, en abril de 2003, en el que quedó atrapado su brazo derecho bajo una roca desprendida, se decidió, después de cinco días de inútiles tentativas de liberación, a quebrar él mismo los huesos del antebrazo, separando la carne con su navaja; más tarde viajó por el mundo como conferenciante relatando en salas repletas ese acto inusual de autocuidado. Heather Perry, la artista británica de *performance,* que entonces tenía veintinueve años, despertó también la atención mediática en el año 2000, cuando, suministrándose una anestesia local y con la ayuda de un taladro especial, decidió hacerse una trepanación en su propio cerebro, presuntamente para combatir su cansancio crónico y alcanzar un nivel superior de conciencia. Por lo demás, conocemos, por la biografía del sabio indio Ramana Maharshi (1873-1950), que hacia el final de su vida se sometió varias veces, a causa de un cáncer aparecido en el brazo, a operaciones quirúrgicas, en las que rechazó siempre la anestesia, recurriendo en su lugar a una especie de neutralización del dolor mediante el yoga. Para un iluminado al viejo estilo como él, por lo visto era inaceptable acceder a un tratamiento conforme a los métodos occidentales y que transgrede el axioma espiritual de mantenernos en continua vigilancia.

Por lo general, la retroacción autooperativa sobre uno mismo, gracias a la cual el sujeto tolera modificaciones técnicas de su cuerpo, revela una encorvadura más superficial. Se articula, aproximadamente desde el siglo XVIII, en el uso extensivo que el europeo ilustrado hace de sustancias estimulantes. Su uso se incrementa desde el siglo XX en un despliegue masivo de medios de *doping* en todas las disciplinas posibles. Es sabido hasta qué grado autores como Voltaire o Balzac eran adictos a la cafeína, así como cuánto debía Sigmund Freud a la cocaína. Tampoco es ningún secreto, para quienes conocen sus últimos

años, a qué extremos llevaron a Sartre sus fluctuaciones entre el alcoholismo y el anfetaminismo. En todos estos casos lo importante es, evidentemente, qué hicieron los así estimulados con lo que los estimulantes habían hecho de ellos. La adicción de Sartre a las anfetaminas no dejaba de ser algo irónico, al hacerse dependiente de un medio que debía darle la sensación de una total independencia.

La «Revolución de Octubre»: un narcótico de éter

Desde mediados del siglo XIX se añade a las operaciones quirúrgicas la anestesia, sin la cual hoy día ya no es concebible dejarse operar, en el sentido estricto de la expresión. Su aparición en el escenario de las opciones médicas viene asociada a una de las más profundas modificaciones en los tiempos modernos de la relación del hombre consigo mismo. Si alguna vez se utilizó legítimamente el vocablo *revolución* en relación con una innovación técnica fue en este caso de la reintroducción de la anestesia total. Ésta fue llevada a cabo, por primera vez con éxito el 16 de octubre de 1846 en una demostración pública del Hospital General de Massachusetts, con motivo de la extirpación de un tumor en el cuello del paciente Gilbert Abbot, con la ayuda de un inhalador de éter construido especialmente para la ocasión. La operación se realizó en presencia del médico más importante de Boston y ante un público totalmente escéptico, después del fracaso un año antes de un intento parecido con gas hilarante en el mismo auditorio. Cuando William Morton, el constructor del inhalador de éter, hubo conseguido que el paciente hiciese algunas inspiraciones del mismo, el cirujano, el doctor Warren, llevó a cabo la intervención en apenas tres minutos y sin que el paciente experimentase dolor alguno (antes de que los cirujanos emplearan la anestesia total la rapidez constituía el alma de la cirugía). Warren se habría dirigido, al finalizar la demostración, a los presentes con estas palabras: «*Gentlemen, this is no humbug*». El más fuerte mensaje del *nuevo evangelio* era comunicado mediante el juicio más modesto de la historia de la medicina.[1]

Ese Catorce de Julio de la cirugía, incorporado a los anales de la medicina con el nombre del *ether day*, ha transformado la situación antropotécnica de

[1] *Ilustrierte Geschichte der Anästhesie*, editado por Ludwig Brandt y otros numerosos colaboradores, Stuttgart, 1997, pág. 63.

la modernidad de forma más radical que cualquier otro acontecimiento político o innovación técnica ocurridos desde entonces, incluyendo los experimentos biopolíticos de la Revolución rusa y todos los intentos de manipulación genética. Mientras que la Bastilla, presunto «símbolo del despotismo», quedó demolida enseguida (el «patriota» Palloy, un animoso constructor, que inmediatamente después de la toma de la fortaleza se había adelantado a hacer trabajos de demolición, recibió el encargo oficial de demolición el 16 de julio), los médicos americanos conservaron piadosamente el escenario de la rebelión contra el despotismo del dolor. Todavía hoy día se puede visitar y ver tal como era originariamente el *ether dome* del Hospital General de Massachusetts. Un cuadro de Robert Hinckley, del año 1882, retiene aquella escena. La noticia llegó en unos pocos días, por correo marítimo, en casi veinte comunicados independientes entre sí desde América a la vieja Europa. Los médicos europeos recibieron la noticia entusiasmados, celebrándola como una buena nueva secular y se pusieron a imitar aquello con total éxito; únicamente un grupo de escépticos y tradicionalistas *algófilos*, que defendían que el dolor era una parte integrante de la *conditio humana*, se negó al principio a tener en cuenta el nuevo método de descartarlo. Entre la inmensa mayoría se produjo una ola de imitaciones, no basada en una rivalidad mimética, sino en la necesidad sentida desde hacia mucho tiempo de liberarse de un mal epocal.

El 16 de octubre de 1846 sería una fecha clave en la historia del hombre operable: desde entonces, el radio de acción del dejarse operar por cirujanos ha experimentado, gracias a las posibilidades encontradas por ese dejarse anestesiar, una enorme difusión. A consecuencia del desarrollo de nuevos narcóticos, como el Evipan (1932) o el Propofol (1977), así como de los altamente eficaces derivados del opio, están a disposición de la anestesia profesionalizada una serie de narcóticos que permiten una notable reducción del tiempo del despertar de la anestesia; gracias a una investigación intensa, el narcótico casi se ha convertido en algo totalmente dominable; el resto de la optimización de la anestesia lo hace la continua mejora de los aparatos pertinentes.

Tenemos que hablar de posibilidades que se habían vuelto a encontrar, ya que la medicina europea casi había olvidado por completo, en el período que va de 1490 a 1846, las técnicas de anestesia de la Antigüedad y de la Edad Media, sobre todo las tan conocidas como frecuentemente utilizadas «esponjas soporíferas», a base de extractos de plantas como la adormidera, el beleño, la andrágora o la cicuta. Esta amnesia, apenas explicable, coadyuvó al mantenimiento de un clima de dureza durante toda la Edad Moderna, hasta media-

dos del siglo XIX; en ese período las operaciones quirúrgicas eran casi siempre auténticas torturas y, para los pacientes, lo más parecido a una agonía.

Del derecho humano al desvanecimiento

Desde el punto de vista filosófico, la reintroducción de la anestesia total marcaría una cisura en las relaciones del hombre moderno consigo mismo. Y esto no sólo es así porque ya no hay forma de entender la posición del sujeto contemporáneo respecto a su naturaleza y a su operabilidad mientras no se tenga en cuenta la nueva posibilidad de que acepte la interrupción de su sensibilidad al dolor. Dado que con esto frecuentemente queda en suspenso su estado de conciencia, el sujeto se ve confrontado con la dramática elección de retirarse momentáneamente de su *ser-para-sí*, trasladándose totalmente a la posición de un *ser-en-sí* inconsciente. Y no sólo está de acuerdo con que le hieran por su propio interés –cosa que se presupone cuando se *deja operar*–, sino que asume además como ventajoso su desvanecimiento artificial. Este hecho es digno de consideración, ya que con él se establece explícitamente una tesis que hasta entonces hubiera resultado inconcebible: ya no hay que exigir al hombre que se mantenga siempre en un estado de vigilancia. Parece que, en este contexto, merece la pena mencionar el hecho de que antes de imponerse el término de «anestesia» a principios del siglo XIX se usaba, en ocasiones, la fórmula de *suspended animation*. Ésta expresaba mejor la idea fundamental de la narcosis total: liberar al paciente de la obligación de tener que pasar por un padecimiento «experimentable».

Desde octubre de 1846 en cierta manera se daría en el hombre un derecho a desvanecerse, un derecho a no tener-que-estar-presente en ciertas situaciones extremas de la propia existencia psicofísica. La reivindicación de este derecho había sido preparada por un gesto que estuvo de moda a finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX: el proverbial desvanecimiento por sobreexcitación, que se admitía en personas especialmente sensibles, sobre todo del sexo femenino, como un indicio de una debilidad cultivada, que luego experimentará una vida floreciente en las ilustraciones de los síntomas histéricos de finales del siglo XIX. Además, las prácticas del magnetismo animal y del sonambulismo artificial, extendidas a partir de 1785 por toda Europa –formas previas de lo que desde 1840 se llamará hipnotismo–, habían hecho todo lo necesario para familiarizar a los sujetos modernos con las ventajas de la *suspen-*

ded animation. Tales técnicas, corrientes desde finales del siglo XVIII con el nombre de *mesmerismo* –conocido también, por cierto, en el marco de los entretenimientos sociales y en el mundo de las variedades–, sirvieron ocasionalmente a los médicos a partir de 1800 como precursores de la narcosis química. El mesmerismo encontró una extensa acogida entre los románticos y los idealistas alemanes, ya que podía ser interpretado como una vía regia que llevaba más allá de la conciencia cotidiana, como una especie, por decirlo así, de teología experimental.[1]

El juego con el desvanecimiento artificial culminó en los años treinta del siglo XIX, cuando el gas hilarante se convirtió en droga de los *parties* de las altas capas sociales británicas. Elegantes comedores de opio y narcómanos cultivados podían estar asimismo seguros de que sus confesiones serían leídas atentamente por un público interesado en toda clase de aturdimientos. Ya dos generaciones más tarde, Helena Blavatsky (1833-1891), Annie Besant (1847-1933) y Charles Leadbeater (1847-1934), propagandistas de la sociedad teosófica fundada en 1875, que, con un buen olfato para el mercado del espíritu, mezclaban el misticismo europeo con las psicotécnicas indias, se encontraron con un público que anhelaba más que nunca que se le diese instrucciones en ese arte de autoabandonarse para servirse a sí mismo.

En todas estas formas de autobandono se ejercitaron técnicas modernas de ampliación de la pasividad, no siempre, es cierto, con una perspectiva de fortalecimiento del yo. El factor de la encorvadura autooperativa aparece con la mayor claridad en la narcosis total medicinal, al darse en ella ese caso límite de un pasajero no-ser-uno-mismo, al servicio del propio yo. Con ella se delinea una zona liminal que únicamente a través del coma artificial puede desplazarse hacia zonas aún más alejadas del yo, presuponiendo que se siga manteniendo la perspectiva de un retorno controlado a la vida de vigilia. El acceder a una *suspended animation* de este tipo significa llevar la tranquilidad anímica al grado más alto posible.[2]

---

[1] *Cf* al respecto Peter Sloterdijk, *Sphären I, Blasen. Mikrosphärologie*, Fráncfort, 1998, capítulo 3: «*Menschen im Zauberkreis. Zur Ideengeschichte der Nähe-Faszination*», págs. 202-268 (trad. cast.: *Esferas I: Burbujas, Microsferología,* trad. de Isidoro Reguera, Siruela, Madrid, 2003).

[2] Sólo en el marco de la literatura de ciencia ficción se va más allá de la misma, por ejemplo cuando los agentes humanos se dejan transformar de materia en energía, para proyectarse luego, gracias al *beaming*, hacia otros lugares del universo.

Desasosiego revolucionario

Además de la apropiación subjetiva del progreso técnico y social en el marco de la cultura del *dejarse hacer*, o del sistema de las pasividades condicionadas, la modernidad produce también una cultura de desasosiego anímico basado en la renuencia a esperar los resultados de un progreso lento. Cultura de desasosiego que implica una profunda desconfianza hacia la mayoría de las formas del dejarse-hacer-algo. Aquí entraría en juego el motivo de la crítica de la dominación, para la cual el poder y el abuso del poder son sinónimos. Los extremismos que desde el siglo XIX se extendieron por Europa Occidental y Rusia y que desembocarán en las *revoluciones* del siglo XX tendrían su raíz en la intranquilidad anímica y en la negativa general a aceptar cualquier forma de pasividad.

En cambio, el progreso medicinal se adaptó al modelo del cambio paulatino presentado por la Ilustración burguesa. Ésta enseñaba a sus adeptos a ver en toda mejora lograda un escalón desde el que se accedería a optimizaciones ulteriores; esto siguió siendo válido, en gran medida, para la cirugía que utilizaba la anestesia y que, en su conjunto, pese al gran salto dado hacia delante, continuaba siendo, a mediados del siglo XIX, una cuestión de crecimiento acumulativo, en la línea de la moderación del progreso.

La simultaneidad del optimismo y del realismo en la concepción estandarizada del progreso venía asociada a un cultivo exigente de las sensaciones temporales: la impaciencia de lo que todavía faltaba por conseguir debía compensarse en cada momento con la satisfacción de lo logrado; lo ya-posible tenía que ser relativizado por la perspectiva de no-ser-aún-realizable. La participación en la «gran obra de elevación de la humanidad» no se podía conseguir sin un continuo *training* en la paciencia y en la impaciencia. Estas dos posiciones se basaban en la tácita presuposición de que el camino hacia una mayor civilización es él mismo un viaje civilizado.

Hemos de agradecer a la gente desasosegada de los tiempos modernos la demostración de lo que puede pasar cuando se niega este presupuesto. Los partidarios de posiciones extremistas se negaron a aceptar este ejercicio de equilibrio entre la paciencia y la impaciencia, optando por una aceleración radical de las cosas. Según ellos, la verdad está en el desequilibrio: lo bueno es, para ellos, unilateral y partidista. El axioma del anhelo adscrito a la radicalidad es no cejar nunca en su impaciencia. El único progreso respetable –que solucionaría de raíz la cuestión social– no viene, según la opinión de los representan-

tes del extremismo, poco a poco, sino que tiene que representar una ruptura repentina e inconciliable con la marcha acostumbrada de las cosas. No es un paso más por un camino ya marcado, sino más bien el recorrido salvaje por un territorio sin caminos. La revolución se construye ella misma sus caminos, en la dirección fijada por ella. Ninguna carretera de enlace del pasado podría indicar dirección alguna hacia la que deba seguir. En la conquista, que persigue, de lo improbable, los realistas de ayer no serían los adecuados para planificar la ruta.

Los adeptos a tales ideas se apoyan en la objeción de que no se debe dispensar ninguna confianza al aparentemente necesario carácter paulatino del progreso. Pues tras él se esconde la ralentización culpable del desarrollo por parte de una clase dominante que lo obstaculiza y que, secretamente, está firmemente decidida a hacer esperar al pueblo hasta el Día del Juicio. Cuando habla del progreso se referirá a la eternización del *statu quo.* Donde mejor se conoce esta tesis es en su versión marxista, según la cual solamente la «avidez de ganancias» de los poseedores del capital hace imposible la liberación general de las «fuerzas productivas» a favor de los trabajadores –expresión equiparada, la mayoría de las veces despreocupadamente con la de «pueblo»–. También encontró una amplia resonancia el lema anarquista, de que los obstaculizadores del progreso han de ser buscados, en primer lugar, entre los representantes del Estado y de su aliado más notorio, la Iglesia, razón por la cual únicamente la acción directa contra ambas instituciones podría realizar la desestabilización necesaria de las relaciones establecidas. Sólo almas que ya están muertas se dejarían embarcar en ese principio de un progreso paulatino. Quien moralmente esté aún vivo prestará atención a las voces que dan testimonio, aquí y ahora, de lo insoportable que es la situación. De ellas recibe el que se revuelve contra lo dado el mandato de un vuelco inmediato. El joven Marx formuló de un modo inolvidable lo que es el imperativo categórico de la revolución: el deber absoluto del activista es «dar un vuelco a todas las relaciones sociales en las que el hombre es un ser humillado, esclavizado, abandonado y despreciable».[1]

---

[1] Karl Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie,* MEW, vol. I, Berlín, 1973, pág. 385.

Metánoia radical como voluntad de revuelta

En realidad, el rechazo del modelo del avance paulatino de la explicación estandarizada a la que se adhieren tanto los liberales de los siglos XIX y XX como la socialdemocracia y la democracia cristiana no puede ser explicado en absoluto solamente por la presión de una crisis social. Se produjo como consecuencia de una opción moral que exige por su propia lógica la ruptura con lo dado. Esa elección constituye la continuación política de la diferenciación originaria entre lo propio y lo no-propio, tal como la encontramos desde los comienzos de la secesión ascética. El matiz esencial de ahora es que todo lo concebido como no-propio es atribuido al pasado, mientras que lo propio estaría exclusivamente en el futuro. La diferenciación ética es temporalizada, escindiendo el mundo en un pasado rechazable y un futuro cuya venida se saluda. En lo actual y continuado no habría ninguna esperanza; esto vale tanto para la antigua huida del mundo como para la desvalorización moderna de todos los regímenes políticos anteriores. Pero desde que se abandonó la ontología de un ser ya acabado y cada vez se hacía más plausible –e incluso se consideraba inevitable– el devenir de un «mundo distinto», el futuro se ofrecía como la patria de aquellos que hacen de nuevo una gran diferenciación ética.

Por ello se convierte en algo abominable querer conseguir el establecimiento de una situación apaciguadora por los caminos planos y de suave declive de la mejora burguesa del mundo. Quien elija esta última vía en el fondo se habrá decidido a dejar todo como estaba, por mucho que tantas mejoras de detalles puedan producir la apariencia de que en el crecimiento va incluido su carácter afirmativo. En realidad, mientras en la relación entre lo vertical y lo horizontal domine esta segunda dimensión seguirá vigente la primacía del pasado. De lo que el mundo no carece es de gente que esté dispuesta a participar en los progresos que se desarrollan en la llanura. Lo que él necesitaría son personas en las que renazca de nuevo el sentido por lo vertical. Uno de los autores más destacados del utopismo biopolítico en los primeros tiempos de la Unión Soviética, el poeta Alexander Svjatogor (1889-después de 1937), había fundado unos pocos años antes de la Revolución de Octubre un grupo en cuyo programa estaba la eliminación de la muerte, la resurrección de los muertos conseguida por medios científicos, y el dominio técnico sobre el cosmos: el grupo llevaba el nombre de «los verticalistas».

Únicamente quien tome totalmente en serio la idea de la mejora del mundo avanza hacia la concepción de que la mejora del mundo no basta. La iden-

tificación con el principio de una *metánoia* dirigida hacia fuera hace surgir el conocimiento de que el mundo establecido, esto es, el «orden social» dado, seguirá siendo incorregible mientras no sean suprimidos los errores basales de su construcción, la dominación de clase y la distribución desigual de las riquezas materiales e inmateriales. De ahí que el mundo de lo «existente» no tenga que ser mejorado progresivamente, sino aniquilado mediante la revolución. Después de la gran ruptura, podría empezar –a partir del espíritu de la igualdad ante los «logros», tanto los ya logrados como los aún pendientes de lograr– la reconstrucción, con la ayuda de elementos de la antigua construcción que sean reutilizables. Se ha de rechazar el progresismo ordinario para que las buenas intenciones que subyacen en él cobren de nuevo efecto. Parece que se ha calado, de una vez por todas, la ingenuidad de los progresistas: éstos piensan *bona fide* que hacen un servicio a la causa de la libertad cuando están a favor de pequeños pasos controlados. En realidad estarían aliados con la quintaesencia de lo malo: en las relaciones basadas en la propiedad privada de los medios de mejora del mundo.

Entre los nuevos radicales está excluida la idea de que la propiedad constituye el medio para conseguir todos los medios. El resentimiento, profundamente enraizado, contra la propiedad privada –más aún, contra todo lo privado– bloquea la conclusión que se impone en toda investigación imparcial de los mecanismos generadores de riqueza y favorecedores de la libertad: la mejora efectiva del mundo exige la extensión, lo más generalizada posible, de la propiedad privada. En vez de eso, los *metanoéticos* políticos se entusiasmaron con la expropiación general, parecidos en esto a los fundadores de las Órdenes cristianas, que querían que fuese todo común y no poseer nada para sí mismos. Les siguió siendo inaccesible el conocimiento más importante de la dinámica de la modernización económica: el dinero generado mediante el crédito garantizado con propiedades es el medio de mejora universal del mundo. Y están todavía menos convencidos de que, de momento, sólo el moderno Estado de los impuestos, el anónimo hipermillionario, puede cumplir la función de mejorar al mundo en general, ciertamente en alianza con los mejoradores locales, no sólo basándose en su tradicional poder escolar, sino ante todo gracias a su poder de redistribución, que ha llegado a cotas increíbles en el curso del siglo XX. El actual Estado de los impuestos, a su vez, sólo podrá permanecer si se apoya en una economía basada en la propiedad cuyos actores acepten, sin oponer resistencia, que el fisco, con su muy visible mano, les sustraiga año tras año la mitad del producto total para favorecer las tareas de la sociedad. Lo más

difícilmente comprensible para aquella gente desasosegada sería el simple hecho de que con esas cuotas estatales del cincuenta por ciento se realiza un semisocialismo realmente existente, de signo liberal y fiscal, independientemente de la etiqueta con que se venda ese estado de cosas, llámese *New Deal* o «economía social de mercado».[1] Lo que le falta al sistema para perfeccionarse es el establecimiento de una esfera impositiva homogeneizada extendida a todo el planeta y la propagación de la propiedad privada, que hace mucho que tendría que haber ocurrido, entre el mundo de los pobres.

Sirviéndonos de telón de fondo los inicios antes esbozados de una historia de la diferenciación ética se echa de ver enseguida cómo en ella se abría un nuevo capítulo con la articulación ofensiva de la radicalidad comunista y anarquista. Se trata de la penetración del imperativo *metanoético* en la dimensión política. Su acuñación más abrupta coincidiría con la tendencia más fuerte a una aplicación externa del mismo. De ahí que el siglo XX haya sido la época de los «comisarios», los cuales creían en la transformación del mundo usando medios externos y extremos; baste mencionar el artículo de Arthur Koestler *Der Yogi und der Kommissar*, aparecido en 1942, en el corazón de las tinieblas de Europa, y que en 1945 dio el título a un volumen con ensayos sobre la situación moral de la época que despertó la atención en todo el mundo.[2]

Verticalismo político: el hombre nuevo

El «verticalismo» ya no podía, así pues, al reaparecer la víspera de la Revolución rusa, adoptar su forma originaria, donde había sido exclusivamente una cosa que atañía a los individuos. Desde los mismos inicios de la secesión ética sólo algunos individuos –en todo caso, junto con otros resueltos a lo mismo– estaban interesados en *forzar* lo imposible y convertirse, mediante un infatigable ascetismo, en sabios, en hombres divinos, en hombres nuevos. Ni siquiera los sabios que ocupaban el trono, como Antonino Pío y Marco Aurelio en Occidente, o Milinda y Ashoka en Oriente, perdieron un segundo de su vida tra-

[1] Según esto, se puede tomar de una forma constructiva los argumentos antisocialistas de la obra *Der Weg in die Knechtschaft*, de Friedrich August von Hayek (primera edición, en inglés, de 1944) y aplicarlos a un diagnóstico estructural positivo acerca del Estado moderno, social y terapéutico (trad. cast.: *Camino de servidumbre*, trad. de José Vergara Doncel, Alianza, Madrid, 2005).

[2] Arthur Koestler, *Der Yogi und der Kommissar. Auseinandersetzungen*, Francfort, 1974, págs. 11-22.

tando de ampliar su *metánoia* individual hasta convertirla en una *metánoia* estatal, en un cambio para todos. Incluso Pablo, cuyo mensaje sobre el fin del mundo de la muerte iba dirigido, según todas las apariencias, a todos, hablaba únicamente a unos pocos, a quienes estuvieran dispuestos, preocupados por su salvación, a pasar al campo de los redimidos antes del final inminente.

En su tránsito por la época de la inmanencia, el imperativo absoluto se había trocado en el mandato: «Tienes que cambiar el mundo hasta llegar a los elementos últimos de su construcción e incluyendo en ello a todos». Quien quiera llevar a cabo este mandato como una simple y continua progresión –con la sinergia de la escuela, el mercado y la técnica– habrá sucumbido, desde el principio, a la más peligrosa de todas las tentaciones. Habrá hecho caso al canto de sirenas de la burguesía, que incita a elegir la vía de la adaptación, donde bajo la apariencia de una mejora continua se siguen manteniendo las viejas ideas fundamentales. En cambio el revolucionario se deja atar, como Ulises, al mástil, pasando sin inmutarse por todas esas zonas ambivalentes donde las voces liberales y socialdemócratas ejercen todo su poder de atracción. Cuanto mejor sepa a qué renuncia con mayor sangre fría se dedicará a su misión.

Según esto, sólo se podrá dar el gran giro de 180 grados desprendiéndose de forma categórica del principio que había configurado el viejo mundo, renunciando resueltamente a la división de la humanidad en privilegiados y no-privilegiados, en los que tienen y los que no tienen, en cultos e incultos, en dominadores y dominados. Esta nueva concepción del imperativo *metanoético* retroactuaría directamente sobre el agente que se someta a él: exige de él nada más y nada menos que la separación de su antigua vida y su transformación en un revolucionario. Esto no lo podrá hacer quien se contente con elegir un partido que pregona a voz en grito lemas revolucionarios; y menos quien piense que basta con sentir una secreta y fría alegría cuando los medios burgueses informan de actos sangrientos de la «violencia revolucionaria». La revolución exige una disciplina integral que, en lo tocante a su energía absorbente, no les iría en modo alguno a la zaga a los grandes ascetismos de la Antigüedad y la Edad Media.

Convertirse en revolucionario no sería, sobre todo, una mera cuestión de decisión: uno no puede transformarse de la noche a la mañana en el hombre del futuro. El hombre nuevo es, para sí mismo, un *aún-no*, por mucho que lo atraigan las anticipaciones más febriles. Por tanto, ingresar en el proceso revolucionario no es primordialmente más que el inicio de un lento autodesprendimiento. Quien haya optado por la revolución como una nueva forma de

pertenencia lo primero que tendrá que hacer es admitir que él mismo sigue siendo de arriba abajo el hombre que era, cargado con las injusticias heredadas de la historia toda de la humanidad, lleno de los sedimentos de las sociedades de clase, corrompido por los erróneos adiestramientos de generaciones y generaciones, pervertido y desfigurado hasta en los movimientos más íntimos de su sexualidad, su gusto y sus formas de comunicación cotidiana. Continúa siendo también el hombre que era por su incapacidad para la fraternidad y, sobre todo, porque sigue existiendo como víctima de un instinto vital desfigurado, o –según escribió Trotski– «de un miedo paralizante, enfermizo e histérico a la muerte»,[1] la fuente más profunda de insolidaridad entre los mortales. La única diferencia entre el revolucionario y el hombre viejo consistiría en que el primero ha comprendido qué características tiene él mismo y tienen los otros, mientras que el resto de la gente o padece en silencio o se entrega a alguna de las innumerables autoilusiones que la humanidad histórica ha desplegado para acomodarse así a su situación.

La elección de una existencia revolucionaria excluiría tanto el silencio como la acomodación. Al preferir un camino difícil sería parangonable con la huida de un adepto hacia la senda del *dharma* o el ingreso de un novicio en una Orden cristiana. Puede ser que la élite de los revolucionarios profesionales leninistas justifique el uso de esta analogía, al menos desde una perspectiva tipológica. No obstante, es importante distinguir: para estos activistas no hubo en ningún momento algo ni remotamente parecido a la regla vinculante de una Orden, si pasamos por alto el imperativo abstracto a someterse a una total autoinstrumentalización; más importante aún es el hecho de que en la esfera de su influencia se vieran invalidadas todas las instancias éticas, mundanas o transmundanas, capaces de enjuiciar la marcha de la revolución bajo puntos de vista universalmente válidos. La revolución que realmente ocurrió reivindicaba para sí misma la soberanía ética, inmunizándose así contra todo juicio externo. Si el Partido siempre tenía razón, porque la revolución siempre tiene razón, la consecuencia es que tendrá siempre razón el que llevó realmente a término la revolución. Hasta sus propias perversiones estarían sujetas exclusivamente a su autointerpretación. A nadie que no estuviera a la cabeza de la revolución le estaba permitido formular un juicio sobre los medios que ésta debía

[1] León Trotski, *Literatur und Revolution* (1924), Berlín, 1968, pág. 214 (trad. cast.: *Literatura y revolución*, trad. de Mauro Fernández, Akal, Madrid, 1979).

elegir. Sólo ella podía saber el costo de los asesinatos necesarios para su éxito; sólo ella determinaba qué terror garantizaba el triunfo de sus principios. Fue George Lukács el que, en medio de la guerra entre los terroristas blancos y rojos, acuñó para esta libre elección de los medios por parte de los portadores de la revolución el título de una «segunda ética».

Esto era el resultado de una situación en la que solamente los dirigentes que ostentaban el poder entendían aún qué cosa era la revolución que había tenido lugar. Sólo para Lenin y Stalin, que vivían en el *hot spot* del acontecimiento, el enunciado «la revolución soy yo» se correspondería, teórica y prácticamente, con la verdad, mientras que el resto, aunque se tratase de acreditados luchadores revolucionarios, nunca podía estar seguro de entender bien la revolución. Todos ellos vivían con el riesgo de ser desenmascarados, de la noche a la mañana, como contrarrevolucionarios. Ya no bastaba creer ortodoxamente en los principios revolucionarios; lo que se pedía, respecto a lo incomprensible de las maniobras cotidianas de los líderes, era una fe ciega. La revolución quería seguir teniendo razón incluso cuando encarcelaba, torturaba y fusilaba a los más fieles entre los fieles. Los creyentes que debían dejarse hacer todo esto no eran testigos cuya memoria se guardara en un martirologio moscovita; se parecían a místicos sometidos al más exigente de los ejercicios espirituales, a la *resignatio ad infernum*, al empeño de no querer otra cosa que lo que quisiese Dios o Stalin, aunque fuera mi condena.[1]

Producción comunista de seres humanos

En nuestro contexto estaría de más abordar el tema de las dimensiones «religiosas» o religioso-paródicas de la Revolución rusa.[2] Bástenos mostrar, en algunas indicaciones, cómo ese complejo de cosas que es el suceso revolucionario volvió a tomar el motivo, tan virulento desde la Ilustración, de la producción

[1] Sobre el final ejemplar del esbirro-jefe de los torturadores de Stalin, Yagoda, en 1938, *cf.* Bazon Brock, *Lustmarsch durch Theoriegelände, op. cit.*, págs. 141-143.

[2] El tema ha sido tratado desde muchos lados por Arthur Koestler, Albert Camus, Alexander Solzhenitsyn, Alexander Vat, Andréi Siniavsky, Boris Groys y, recientemente, por Michail Ryklin, por mencionar sólo algunos de los intérpretes destacados. A esta literatura añadí, en mi ensayo *Gottes Eifer. Vom Kampf der drei Monotheismen* (Fráncfort, 2007), una nota a pie de página, donde interpretaba el comunismo como un cuarto monoteísmo, o, más exactamente, como la realización práctica de la rousseauniana «religión del hombre».

de seres humanos llevándolo por el momento a sus cotas más altas. Era una característica del experimento comunista el que esto se aplicara simultáneamente en los dos frentes antropotécnicos, para unificar del modo más directo posible los componentes ascético-espirituales y los biotécnicos. Esta doble estrategia ha de ser considerada siempre de forma conjunta cuando se cita la fórmula, tan frecuentemente invocada, del *hombre nuevo*.

Su producción se habría llevado a cabo, por un lado, en los cuadros de élite del «Partido», centro de entrenamiento de la moral revolucionaria: en ellos se reúne un conjunto de individuos que tras un acto inicial de *metánoia* radical trabajan en la tarea de superar al hombre viejo en sí mismos. Sería innecesario delinear en detalle cómo aquí cobraban nuevamente importancia las disposiciones, que seguían teniendo efecto, de la espiritualidad ortodoxa, con su cultura milenaria de desprendimiento del yo. Quien después de 1917 postulara un *hombre nuevo* sólo necesitaba escenificar la evidencia moral de esta reivindicación con argumentos modernos, tal como se habían estado difundiendo por Rusia desde 1863, año de la aparición de *¿Qué hacer?*, la trivial novela que hizo época de Chernishevski, en donde Rahmetov, uno de los héroes de la narración, era un asceta moderno que dormía sobre un lecho de clavos, entrenaba su musculatura y vigilaba estrictamente su dieta. Una cuestión que nunca se podrá contestar con claridad es la de cuántas réplicas de Rahmetov estaban manos a la obra en la Rusia de Lenin y Stalin. Lo que sí es cierto es que aquel que ante los vuelcos revolucionarios se exigiera a sí mismo algo extremado estaba dentro de una tradición que, a través de la *Philokalia*,[1] el equivalente ruso de la *Imitatio Christi*, se remontaba hasta los padres del desierto y los monasterios de Atos y que seguía constituyendo todavía un reservorio contagioso para procedimientos *metanoéticos*.

Por otra parte, la exigencia de un hombre nuevo es formulada en un lenguaje sociotécnico y biotécnico. Dado que las fuerzas productivas invocadas por el marxismo son, por su potencia moral, fuerzas para mejorar el mundo, deben y tienen que ser aplicadas tras la revolución al material humano. Si quiere producirse el socialismo conforme a un plan, los constructores del socialismo habrán de ser construidos, a su vez, siguiendo igualmente un plan. La conocida tesis formulada por Bujarin en 1922 de que la tarea genuina de la revolución consistiría «en la transformación de la propia psique humana»[2] deja

[1] Colección de textos místicos de la Iglesia ortodoxa oriental. *(N. del T.)*

[2] *Cf.* Andréi Siniavsky, *Der Traum vom neuen Menschen oder die Sowjetzivilisation*, Fráncfort, 1989, pág. 164.

bien claro el salto dimensional de la antropotécnica revolucionaria: con la producción del propio productor el colectivo productor entra en una fase de retroactividad. Lo que antes era una moral transcendente se convierte ahora en parte de un círculo de efectos cerrado en sí mismo: en vez de una serie de ascesis siempre iguales ahora aparece un sistema de optimización cibernética.[1]

Muchos autores, entre ellos Trotski, no se dieron por satisfechos con la exigencia de una transformación de la psique, sino que prometieron incluso una reconstrucción genética del ser humano, y hasta una reforma de alcance cósmico: entre las reivindicaciones revolucionarias ocupaba un puesto eminente la optimización física del hombre mediante la eliminación de las variantes enfermas y de menos valor; a lo que debía seguir –en esto apenas se diferencia de los programas socialdemocráticos, burgueses y populistas aparecidos hacia la misma época– la mejora de las cualidades intelectuales. Salta a la vista la analogía con las especulaciones del «racismo científico» en torno al cultivo de lo humano durante la dictadura nazi en Alemania.[2] Sin embargo, como consumación de la gran reforma en Rusia se propusieron ideas que ningún mero «eugenista», ni de izquierdas ni de derechas, se había atrevido a señalar, por ejemplo: la emancipación del hombre respecto al espacio y al tiempo, o respecto a la gravedad, así como su emancipación del carácter perecedero del cuerpo y de la reproducción tradicional. En última instancia, la revolución implicaría la invalidación del segundo principio de termodinámica.

No es difícil percatarse, incluso en los conceptos utópicos, de cómo la figura de la actuación en un espacio autooperativo curvado es traspasada aquí al plano de la gran política, para generar, junto a la cultura de la actividad revolucionaria, también una pasividad revolucionaria. Quien pretenda mucho tendrá que dejarse hacer mucho. De hecho, la cotidianidad iniciada tras 1917 imponía ya a la masa de la población la disposición a *dejarse operar* por los funcionarios del Estado revolucionario. Sólo se podía *forzar* el advenimiento del hombre nuevo si los humanos actuales estaban dispuestos a someterse a operaciones en carne viva. El papel de las metáforas quirúrgicas en el lenguaje de los líderes de la revolución merecería un estudio aparte. Dejaban claro cuál es el precio que pide cualquier holismo político: quien conciba las «sociedades»

[1] Un eco de este nuevo grado de antropotécnica la hallamos todavía en la preferencia que los poderosos de la RDA muestran por la cibernética y su desarrollo en todos los campos.

[2] *Cf.* Peter Weingart/Jürgen Kroll/Kurt Bayertz, *Rasse, Blut und Gene. Geschichte der Eugenik und Rassenhygiene in Deutschland*, Fráncfort, 1988.

como organismos se topará, tarde o temprano, con la pregunta sobre el lugar al que se ha de aplicar el cuchillo de amputar.

Sólo en este contexto se ha de valorar el papel de la vanguardia estética en la Revolución rusa: aquélla se dedicó a la tarea titánica de elevar en el plazo de pocos años hasta el nivel históricamente requerido las competencias de *pasividad* de las masas depauperadas. El rasgo fundamental de agitación del arte revolucionario era un resultado del delirante proyecto de proclamar, por primera vez en la historia de la humanidad, una vía de *Pasión* que afectara a todos. Éste es el sentido del giro dialéctico que se manifestaba en las múltiples acuñaciones de un arte comprometido con la revolución: a una masa que hasta entonces únicamente había conocido un padecimiento vulgar ahora se le ofrecía, por parte de los «comisarios» estéticos, las más altas formas del sufrimiento. No debía negarse a nadie el derecho a ser crucificado, aunque las cuestiones técnicas del enterramiento y de la resurrección aún no estuvieran reguladas con detalle. Para transmitir la oferta con la amplitud adecuada se recurrió a la ficción de que todo camarada había llegado a un acuerdo con la revolución sobre el tratamiento que había que recibir, conforme al cual estaría dispuesto a tolerar y a afirmar todo aquello que hicieran con él, para su propio bien, los agentes encargados de la gran transformación. Sólo a la luz de esta hipótesis puede uno representarse la incomprensible pasividad con que innumerables contemporáneos soportaron, entre el legendario asalto al palacio de invierno y la muerte de Stalin, los sufrimientos de aquel «tiempo de transición». La más importante «obra común» de los revolucionarios consistió, sin duda, en sobrellevar la revolución y fomentarla padeciéndola. Nadie discute que tanto los rusos como los pueblos asociados a ellos han hecho algo grande en este campo.

Aunque en la literatura correspondiente se haya repetido hasta la saciedad la tesis de la naturaleza «religiosa» de la ideología de la revolución, lo que sí se ha de remarcar es que la Revolución rusa no fue, por su diseño, ningún acontecimiento político, sino un movimiento antropotécnico revestido con hábitos político-sociales, basado en la exteriorización total de un imperativo absoluto. Continúa teniendo importancia su contribución a la explicitación de la naturaleza misma de la «religión», entrando con ello en el grupo de aquellas asociaciones generadoras de ilusión de los tiempos modernos, sobre las cuales yo ya he mostrado anteriormente –tomando por ejemplo la Iglesia de la Cienciología– cómo proceden en su producción de contra-mundos cerrados en un círculo autohipnótico. Aquí, como allá, el factor psicotécnico que opera a nivel individual se entrelaza con efectos propios de la psicología de las masas, ba-

sados en procedimientos de culto al líder y de narcisismo grupal. Al emprender el experimento comunista la gran tentativa de adueñarse de las condiciones mismas en las que el hombre se convierte en una producción del hombre mostraba en qué deben creer los activistas, y, todavía más, qué es lo que tienen que *dejarse hacer*, hasta que el hombre viejo quede transformado en uno *nuevo*.

La revuelta comunista desencadenó *de facto* el segundo caso serio de biopolítica extensiva que ha tenido lugar en la Edad Moderna; del primero ya hablamos anteriormente, al recordar la política demográfica del incipiente Estado moderno. Dicha política demográfica había fracasado estrepitosamente en la sintonización de sus medidas, con una serie de secuencias sobre cuya tenebrosidad no necesitamos añadir nada aquí. Tampoco la biopolítica de la Revolución rusa podía estar segura de sus resultados, pero por razones totalmente distintas. Mientras que el Estado de los primeros tiempos modernos quería producir el máximo posible de súbditos asumiendo los costes de un gigantesco excedente no utilizable, el Estado revolucionario aspiraba a tener un colectivo orgánico de gente convencida, sin importarle la pérdida de los no convencidos. La primera biopolítica buscaba la solución de su problema en una exportación masiva y un internamiento extensivo de seres humanos; la segunda encontró la solución en el internamiento masivo y en la aniquilación, aún más masiva, de personas.[1]

La biopolítica del milagro y el arte de lo posible

El secreto antropotécnico de la Revolución de 1917 ha quedado, con ello, expresado, y numerosos autores lo han puesto de manifiesto de distintas ma-

[1] El tercer caso serio de biopolítica, el del nacionalsocialismo, ensambló el populacionismo de estilo moderno y el exterminismo según la muestra soviética en un complejo cooperativo, con débiles resultados en lo primero y resultados devastadores en lo segundo. Al lado de esto, siguieron siendo algo meramente episódico los intentos «constructivos» de cruzar a seres humanos con monos antropoides, llevados a cabo ya en tiempos de Stalin (preludiados en la era colonialista), y apenas distintos de los intentos de hacer surgir una prole biológicamente correcta en determinadas instalaciones de reproducción de las SS. Los hechos históricos hacen aparecer como probable que si bien tanto en la Unión Soviética como en el Estado nazi se han dado formas masivas de una política de eliminación y exterminio de «elementos inservibles», de aniquilación de «vida que no merece vivir», apenas hubo una eugenesia, en el sentido estricto del término. La equiparación, de hecho difícilmente justificable, entre eugenesia y política de exterminio (con ayuda, aquí, del paso intermedio de la «higiene racista») sigue determinando hasta el día de hoy las deposiciones polémicas contra la investigación humanista de la terapia genética llevada a cabo actualmente, a la que se tilda de ser una «eugenesia liberal».

neras: la idea occidental de la revolución política sufrió, al apropiársela la *intelligentsia* rusa, una metamorfosis que tendencialmente la despolitizó y la transformó en un experimento *metanoético* radical. Habría que hablar, realmente, de un minado del terreno de la política por obra de la orientalización, sin embargo, no sólo la finalidad de designar al poder estatal soviético como un «despotismo oriental». «Oriental» querría decir aquí una tendencia a la supremacía del factor espiritual. Probablemente en suelo ruso no podía tener lugar una revolución sin devenir ella misma algo análogo a una *conversión*. Lo que de ello surgió fue el enorme espectáculo de una conversión dirigida desde fuera.

El término *conversión* significa empezar a vivir, espiritualmente, desde cero. Y la revolución conllevaría el gesto de tornar a proyectar el mundo desde ese punto cero. La revolución cambiaría la realidad históricamente cristalizada en una masa sin características, a partir de la cual, en la fase reconstructiva, todo, literalmente todo, puede resurgir de nuevo. En el alambique de la revolución, la materia, que se había quedado anquilosada en determinadas cualidades, se transformaría en un potencial *totipotente*, usado por nuevos ingenieros para trazar proyectos libres. Allí donde rige la primacía de la mejora del mundo se ha de concebir al hombre nuevo en función de la nueva sociedad. Este mundo nuevo nacería como un producto de la revolución y la técnica. La exigencia de la repetición técnica del *milagro* constituiría el agente más íntimo del gran resurgimiento. Para una empresa de estas dimensiones no sería suficiente cambiar la fe en el milagro por una fe en lo prodigioso. Mientras que las tradiciones cristianas y yóguicas, con su culto a los santos y a los vivientes redimidos, reservaban lo imposible a unos pocos, una revolución minada por lo *espiritual* reclamaría lo imposible para todos.

La definición de la política como el arte de lo posible ha superado *grosso modo* –ésta es mi premisa– su prueba de acreditación histórica. El canciller del Reich alemán Otto von Bismarck, al que se debe esta formulación, probablemente no era consciente de haber acuñado algo que lo ponía, por un momento, al nivel de los clásicos de la teoría política. Cierto que él sabía muy bien de qué hablaba, ya que tenía a la vista cada día la posición contraria, la politización de lo imposible y la transformación de los sueños diurnos en programas de partido, con todas las matizaciones que se quiera por parte de la izquierda o de la derecha, tanto en el Reichstag de Berlín como en las publicaciones alemanas y europeas contemporáneas. La equiparación de lo deseable con lo realizable constituyó, a partir de la segunda mitad del siglo XIX, el procedimiento

preferido por el «espíritu de la época» para difundir sus lemas. Por esa misma época, la prensa de masas reconocía como su tarea más importante transportar tales ilusiones a sus destinatarios finales; de hecho, en la era de las grandes tiradas gráficas los medios son, más que órganos de ilustración para un público deseoso de aprender, proveedores de servicios en el espacio curvado autooperativo de un masivo *dejar-se-engañar*.

Únicamente contrastándolo con la lacónica tesis del último «*realpolitiker*» alemán se podrá entender qué ocurrió en Rusia como consecuencia de la Revolución de Octubre. Ésta creó un escenario donde representar la política como un arte de lo imposible. Consciente de los riesgos que corría, abandonó el modelo estandarizado del realismo racional en pro de una *praxis* manifiestamente suprarrealista, aunque se cubriera con la vestimenta –manchada de sangre– de una «*realpolitik* de la revolución». Por mucho que su aparición fuese cruel y realista, con el fin de asegurarse su victoria inicial, sabía que sólo podía subsistir mientras cayese sobre ella una luz proveniente de lo más alto. Su justificación sólo podía conseguirse en la más abrupta verticalidad. Y ya no eran «verticalistas» simplemente aquellos poetas utópicos reunidos en torno a Svjatogor –que había publicado ya en 1914 sus *Versos sobre la vertical*–, sino que a la élite revolucionaria la espoleaba el compromiso más verticalista.

Era de la abolición

Una vez ganada la guerra civil contra los restos de la vieja «sociedad», pudo iniciarse de verdad la ascensión a los cielos de la revolución. Ésta se apresuró a pasar de una abolición a otra, de una medida que la consolidase a la siguiente; la era de la abolición significó inevitablemente una época idónea para disposiciones de todo tipo. En lo concerniente a las aboliciones, el *élan* de los intelectuales iba, por su naturaleza, más lejos que el de los nuevos señores del Kremlin, aunque también estos últimos hacían lo suyo para ganar posiciones como abolicionistas. Tras la toma del poder habían declarado, en el plazo más breve, la abolición de la propiedad privada; según su comprensión del comunismo, este cambio en el ordenamiento legal ponía la primera piedra para todas las decisiones posteriores. A continuación vino la abolición de las libertades burguesas, a la que iba a unirse enseguida la supresión de la propia persona burguesa. Los funcionarios habían entendido por qué el golpe de Estado sólo podía estabilizarse mediante una revolución cultural, esto es, la liquidación del

individuo burgués y de los contenidos de su cultura. Para ellos el burgués era no solamente el enemigo de clase –que monopolizaba los medios de mejora del mundo y falseaba lo que *de iure* era común convirtiéndolo en lo *de facto* privado–, sino también la encarnación del defensor de un progreso paulatino, uniendo en su persona todos los errores del realismo heredado del pasado y todos los vicios de un racionalismo centrado en el yo.

La primera fase previa al *hombre nuevo* tomaba cuerpo en la figura del no-burgués formado en la revolución política, el cual habría dejado atrás el egocentrismo presuntamente natural del hombre viejo. Esta «figura inacabada» del hombre del futuro se desprendía, además del egocentrismo, de la ética de las altas culturas históricas que se hubiera organizado en torno a la prohibición de los sacrificios humanos, o, en general, en torno a la prohibición de matar vida inocente. La eliminación del freno de la conciencia en lo concerniente al asesinato representaba una etapa necesaria en la vía de generación de una personalidad postburguesa. Lo que surgió de aquí fue nada más y nada menos que la figura de un santo sin conciencia moral, la contribución más original de la Revolución bolchevique a la historia universal de la moral.

SER Y TIEMPO EN LA PERSPECTIVA SOVIÉTICA

Andréi Siniavsky ha retratado, en su libro sobre la *civilización soviética*, al prototipo del hombre nuevo en la persona de Felix Dzerzhinsky (1878-1926), jefe de la primera policía secreta soviética, la tristemente célebre checa. Describe al temido funcionario modelo, que entre 1897 y 1917 había pasado, en conjunto, once años en el exilio y en cárceles zaristas –esos campos de entrenamiento de gente decidida a todo–, como un hombre de acero, «con un alma cristalizada». El papel de verdugo supremo de la Unión Soviética no le fue concedido porque mostrara inclinación a la crueldad, sino porque estaba dispuesto a sacrificar en el altar de la revolución no sólo su propia vida, sino incluso su conciencia. Como un perfecto leninista, había interiorizado la doctrina de su maestro, según la cual el revolucionario se mancha las manos consciente de lo que hace. Únicamente su ensuciamiento moral podía expresar toda su lealtad hacia la gran causa.[1] Como muchos camaradas contemporáneos de los años veinte, históricamente excitados, incluso los procedentes del campo de «revo-

---

[1] Andréi Siniavsky, *Der Traum vom neuen Menschen*, *op cit.*, pág. 180 sig.

luciones» no bolcheviques, Dzerzhinsky había aprendido a interpretar al ser como si se tratara de una época. En consecuencia, sólo quería hacer lo que la época quisiera hacer a través de él. Con el espíritu servicial de un hombre «sereno», prestaba atención a sus señales, que entonces podían ser recibidas aparentemente descodificadas: «Y si la época dice: "¡Miente!", entonces deberás mentir, / y si dice: "¡Mata!», entonces deberás matar».[1]

En relación con esto, aparece casi ya como una leyenda la referencia biográfica de que este hombre, responsable de la liquidación de cien mil personas, en su juventud había querido hacerse monje o sacerdote. Contar de él que, como criptocatólico, rezaba en secreto a la Virgen María en los intervalos de sus crueles interrogatorios o al final de aquellos días tan ricos en ejecuciones puede que sea una invención tendenciosa. Tiene más plausibilidad lo que nos ha transmitido su mujer, de que su marido, el desinteresado activista –que trabajaba todas las horas del día, dormía en su propia oficina en un estrecho catre de hierro y que murió a los cuarenta y ocho años de agotamiento–, le había hablado de dejar un día el cargo de verdugo supremo de la revolución para dedicarse enteramente, como comisario del pueblo de educación, a formar a niños y a jóvenes para la «sociedad» futura. Siniavsky lo califica de una «perspectiva fantástica»:[2] ¡un verdugo convertido en pedagogo, un asesino en masa como formador de hombres! Con todo, el hecho de pasar de la aniquilación de personas inservibles y no convencidas a la formación de personas utilizables y convencidas parece mucho menos absurdo tan pronto se tiene en cuenta la lógica de una acción que parte de cero y que subyace tanto en una función como en la otra. Lo que separa al verdugo soviético del verdugo de Maistre es la imposibilidad de representarse que Dzerzhinsky se hubiera dicho alguna vez a sí mismo: «¡Nadie liquida mejor que yo!».[3]

Inmortalismo: liquidación de la caducidad

A los ojos de los filosóficamente radicales entre los representantes de la *intelligentsia* revolucionaria, fenómenos como los descritos quedarían reducidos

[1] Versos del poema *Tbc*, del poeta soviético Magritzkij, escrito en 1929 y dedicado a la memoria de Dzerzhinsky. *Cf.* Andréi Siniviasky, *op. cit.*, pág. 187. Quien busque pruebas de la supresión explícita del quinto mandamiento en el siglo XX las encontrará, en primera línea, en los intérpretes intelectuales de la Revolución rusa.

[2] *Ibid.*, pág. 183.

[3] *Cf.* anteriormente pág. 432, en «*Nul ne roue mieux que moi*».

a efectos superficiales, que *nolens volens* tenían que ser asumidos en una época de transformaciones fundamentales. En el grupo de estos utópicos ontológicos se contaban, junto al ya mencionado Alexander Svjatogor (1889-después de 1937), sobre todo Konstantin Ziolkowski (1857-1935), hombre esotérico y técnico en cohetes, que logró fama como padre de los viajes espaciales rusos, Alexander Jaroslavsky (*circa* 1891-1930), representante de un «maximalismo cósmico», Valerian Muraviev (1885-1931), que postulaba la superación del tiempo y una tecnología de la resurrección (*anastatik*), así como Alexander Bogdanov (1873-1928), defensor del «colectivismo fisiológico» y fundador de un movimiento en pro de la «lucha por la vitalidad».[1] Para éstos, los revolucionarios metafísicos, que recurrían para defender sus posiciones, prácticamente sin excepción, a Nicolái Fedorov (si bien algunos, como Svjatogor, negaban su influencia) –el cual, con su *Filosofía de la obra común*, había puesto los cimentos para una política de la inmortalidad–, los inicios bolcheviques de la revolución de la cultura apenas significaban otra cosa que un burdo preludio, si bien limitadamente útil, de la verdadera «revolución mundial», cuyas premisas, perspectivas y métodos ellos exploraban en sus escritos de los años veinte.

Si la revolución hacía posible trepar por la escala de la supresión de las penosas situaciones tradicionales, la eliminación de la «propiedad privada de los medios de producción» y de la propia persona burguesa eran los peldaños convenientes –si bien pasajeros, por no decir inferiores– de un programa de ascensión cuya altura no era capaz de representarse ninguno de los contemporáneos atrapados en las turbulencias de aquel cambio radical. Esas dos operaciones eliminatorias, por drásticas que parecieran tanto a los autores como a las víctimas del cambio, no serían más que una continuación de la revolución burguesa de 1789, la cual apenas había conseguido otra cosa que la eliminación de los privilegios de la nobleza, la liberación de las ambiciones burguesas y una retórica contradictoria sobre los derechos del hombre. Desde una perspectiva estrictamente rusa, aquellas operaciones habrían sido una continuación de las reformas zaristas de 1861. Desde el punto de vista de los revolucionarios me-

---

[1] Una selección de los escritos de estos autores ha sido elaborado, en el marco del proyecto, auspiciado por la *Kulturstiftung des Bundes*, *The post-communist Condition*, bajo la dirección de Boris Groys y el patronazgo de Peter Weibel, en el *Zentrum für Kunst und Medientechnologie* de Karlsruhe y luego presentado bajo el título *Die Neue Menschheit. Biopolitische Utopien in Russland zu Beginn des 20. Jahrhunderts* (*op. cit.*), en su mayor parte en sus primeras traducciones al alemán, en parte en nuevas traducciones, casi un siglo *post eventum*.

tafísicos, tales logros significaban, a lo sumo, un episodio preparatorio para una revuelta posterior de una envergadura totalmente distinta.

Tras la era de las tentativas previas habría llegado la época para un *opus hominis* de mayores dimensiones. La dominación del hombre por el hombre, que se había vuelto indecorosa, sólo constituía el epifenómeno de una servidumbre mucho más antigua y extensa. ¿No vivía el hombre mortal desde tiempos inmemoriales bajo el despotismo de la naturaleza, tanto la exterior como la interior? ¿No era la propia naturaleza el biopoder que, por un lado, hacía vivir arbitrariamente para, por otro, hacer morir no menos arbitrariamente? ¿No suministraba su dominio universal la matriz de todas las dominaciones secundarias? ¿No tenía, por ello, que ubicarse la eliminación de la muerte en el orden del día de una revolución metafísica, así como también la supresión del fatalismo del parto? ¿De qué servía eliminar el Estado absolutista si se continuaba acatando la dominación de la naturaleza *por la gracia* de Dios? ¿Para qué extirpar al zar y a su familia, si se dejaba que siguiera rigiendo aquella coronación de la muerte como señor de la caducidad que había tenido lugar desde siempre?

Poner fin a la época de la muerte y las bagatelas

La vanguardia especulativa de la Revolución rusa pensaba haber comprendido que si se quiere remarcar la diferencia decisiva de la misma hay que empezar directamente por el peldaño superior de la escala de supresiones. De otro modo, la eliminación de la penosa situación y desigualdad tradicionales entre los seres humanos, y hasta la supresión del Estado y de todas las estructuras represivas, continuarían siendo algo provisional y vano. Lo que más bien haría todo esto sería agudizar la conciencia de la absurdidad que invadiría a la «sociedad» igualitaria mientras no se consiguiera eliminar también a la muerte (junto con todas las formas de imperfección física). Quien quiera suprimir el fondo último de la mala privacidad de la existencia humana tendrá que acabar con el aprisionamiento del individuo en la pequeña porción de tiempo de su vida. En su lugar habrá que poner una «obra común» renovada. Sólo gente inmortal podrá formar la verdadera comuna, mientras que entre los mortales lo que siempre domina es el pánico de la autoconservación. La igualdad de los seres humanos ante la muerte sólo satisface a aquellos igualitaristas internacionales a quienes les gusta ver cómo también los ricos y los poderosos desaparecen

«como ganado». Este tipo de gente ha simpatizado siempre con el carácter nivelador de la muerte, tal como es representada desde 1920 con un pergeño *kitsch* acorde con la época en la obra de teatro salzburguesa *Jedermann. Das Spiel vom Sterben des reichen Mannes* [de Hugo von Hofmannstahl]. Lo que estos amigos del final justo para todos no quieren admitir es el simple hecho de que la muerte representa el principio reaccionario por antonomasia. Cada *memento* que se entone no hace sino doblegar aún más al ser humano bajo la esclavitud de la naturaleza. Los ideólogos de la muerte no dejan de corromper a la «sociedad» moderna, no cansándose de inocular en ella la fórmula de que «la muerte es inevitable». Proveerían de combustible al individualismo, un individualismo que incita a la codicia, entendiendo la expresión como la aspiración a una maximización de las experiencias y de las ventajas del ser en el estrecho marco del tiempo de la existencia.

Sólo podía hablarse de un «ser para la muerte» –enfatizado en la obra principal de Heidegger, de 1927, como la característica estructural de la existencia– porque la revolución de mayor alcance de la actualidad no la hicieron suya ni los pensadores más radicales de la «burguesía agonizante». En 1921, Alexander Svjatogor postulaba una nueva agenda, partiendo de la constatación de «que la cuestión de la realización de la inmortalidad personal queda incluida desde ahora en el orden del día. Ha llegado el momento de suprimir el carácter inevitable [...] de la muerte natural».[1]

Oímos aquí de nuevo el *tempus est* con el que la creencia apocalíptica cristiana pasa a ser un proyecto de carácter histórico; el tiempo mismo habría llegado ahora a un punto en que se debe dar la consigna para la última empresa histórica, que dice así: ¡suprime el tiempo! Quien haya entendido cuál es el espíritu de la época tendrá que procurar que dentro de poco ya no se hable más de la caducidad. Se va acabando la «época de la muerte y las bagatelas»; lo que empieza es «la era de la inmortalidad y de la infinitud».[2] «Únicamente el *biocosmismo* es capaz de definir y regular la totalidad de la sociedad.»[3] Un año más tarde, Alexander Jaroslavsky hará una proclama del *maximalismo cósmico*, que incluía el inmortalismo, el interplanetarismo y la suspensión del tiempo, mientras que publicaba, por ese mismo período, sus ideas para una *tectología de la lucha contra la edad.* Defendía con entusiasmo la idea de que se realizaba físi-

---

[1] VV. AA., *Die Neue Menschheit, op. cit.*, pág. 393.

[2] *Ibid.*, pág. 395.

[3] *Ibid.*, pág. 403.

camente el socialismo convirtiendo poblaciones enteras, con ayuda de extensivas y recíprocas transfusiones sanguíneas, en círculos artificialmente emparentados y aliados en la inmunidad. Con esta *fisificación* de la fraternidad la «sangre» –de otro modo más bien un dominio de la derecha– se mostraría como el medio de circulación de un comunismo real.[1]

«Antropotécnica»

Entre los autores de la revolución metafísica de los años veinte fue, si no me equivoco, Valerian Mouraviev el que explicó más detalladamente la cuestión de la producción del hombre nuevo, al examinar desde las perspectivas más extensas sus aspectos tecnológicos. Naturalmente, la forma conceptual, acorde con la época, de «producción del productor» hacía mucho que en la esfera soviética era un cliché omnipresente, en gran parte en el mundo del trabajo, donde el imperativo de la modernización forzosa era presentado de la forma más descarnada: este imperativo prescribía como la tarea de planificación más apremiante la producción masiva de proletarios socialistas; al menos a posteriori, había que dar vida al presunto portador de la revolución. Estaba igualmente anclada en la pedagogía soviética la locución que hace referencia a la producción de hombres. Pero, por lo que se sabe, fue Mouraviev –en cuyos escritos de principios de los años veinte apareció, por primera vez, el término «antropotécnica», casi sinónimo de la expresión, acuñada por la misma época, de «*anthropourgia*»– el que más apostó por la producción de un tipo superior de ser humano.[2] Tomando como base sus reflexiones sobre las tradiciones espirituales tanto de Oriente como de Occidente, Mouraviev tenía una visión más cla-

[1] Sobre esta política de la sangre de Bogdanov, *cf.* Margaret Vöhringer, *Avantgarde und Psychotechnik. Wissenschaft, Kunst und Technik der Wahrnehmungsexperimente in der frühen Sowjetunion*, Gotinga, 2007, págs. 173-229; *cf.* también «*Im Proletformat-Medien für Transformationen und Transfusionen im Russland der 20er Jahre*», en *Transfusionen. Blutbilder und Biopolitik in der Neuzeit*, ed. por Anja Lauper, Zúrich/Berlín, 2005, págs. 199-210.

[2] Ya en 1926 la *Gran Enciclopedia Soviética* incorpora, en su tercer volumen, la expresión «antropotécnica», definiéndola como la «rama de la biología aplicada que se propone mejorar las características físicas e intelectuales del hombre con los mismos métodos que utiliza la zootécnica para la mejora y cría de nuevas razas de animales domésticos». Tomado de Michael Hagemeister, *op. cit.*, pág. 54. Ya en el año 1922 Pavel Blonski, anteriormente neoplatónico, había enseñado en su escrito, ampliamente difundido, sobre pedagogía: «La pedagogía ha de encontrar su sitio en la línea de la zootécnica y la fitotécnica [...]». Citado de Alexander Etkind, *Eros des Unmöglichen. Die Geschichte der Psychoanalyse in Russland*, Leipzig, 1996, pág. 330.

ra que el resto de los autores de tendencia *biocósmica* de la conexión entre la revuelta ascética y la revuelta tecnológica contra la naturaleza. Según su concepción, los logros de las formas tradicionales de «ascesis y de los movimientos yóguicos» chocaban inevitablemente con unos límites, ya que, por su inmemorial desprecio idealista de la materia, seguían estando determinadas por el «descuido del factor corporal». Pero la «transformación del hombre» no sería «concebible únicamente como espiritual y moral».[1] Ésta tendría que ser planteada hoy día sobre cimientos totalmente nuevos, es decir, sobre procedimientos de orden técnico y serial y dirigidos colectivamente. Al lado de éstos, la eugenesia sólo podría aspirar, por su torpeza, a una función subordinada. Si bien es verdad que los procedimientos eugenésicos de la actualidad irían, según el autor, más allá del primitivismo de las tentativas hechas por Paracelso para conseguir un cultivo de *homunculi* en estómagos de novillo o en calabazas, seguirían atados a la situación embarazosa de la reproducción de los dos sexos y a los horribles excesos del parto natural, en el que no se puede dejar de ver un «suceso extraordinariamente complicado, doloroso e imperfecto».[2] La cría eugenésica, que en las plantas y en los animales lleva a buenos resultados, sólo es transferible al hombre de forma limitada.

En consecuencia, se ha de pensar en nuevos procedimientos, en los que la división de la humanidad en hombre y mujer no tendría ya importancia. La supresión del acto de parir y la generación del hombre en el laboratorio tendrían que conducir a un «cuarto procedimiento encaminado a la transformación del hombre» –los otros tres serían los ascéticos-didácticos, los terapéutico-medicinales y los eugenésicos–. Aquí asoma por un momento la idea de un procedimiento que posteriormente será llamado de clonación (la «gemación»), que según Mouraviev no se ha de considerar, en absoluto, un dominio de formas de vida inferiores. Si se lograra aplicar algo así en seres vivos superiores, y, en definitiva, en el *Homo sapiens*, el ser humano dejaría de ser el resultado de la relación sexual entre dos individuos más o menos obtusos y sería la obra de una comunidad de investigadores comprometida con los fines

[1] VV. AA., *Die Neue Menschheit*, *op. cit.*, pág. 466. Mouraviev oculta en este argumento lo que él sabe de la dimensión corporal de los sistemas de ejercitación indios, evidentemente bajo el influjo del tecnicismo dominante, que ignora la diferencia entre el operarse y el dejarse operar, ocupándose exclusivamente de un tratamiento externo de la cuestión. La unilateralidad de esta opción es desmentida por su insistencia, simultánea, en la tarea de «reconstrucción del hombre» con métodos «psicofísicos».

[2] *Ibid.*, pág. 468.

más altos. Cuando ésta se dedica a la producción de seres humanos celebra un sacramento técnico, una síntesis libre al margen de la antigua naturaleza.

Con los hombres nuevos aparecerían nuevos cuerpos, que podrían alimentarse de luz y que no estarían ya sujetos a la ley de la gravedad. Al mismo tiempo, a través de la nueva técnica de creación de seres humanos la individualización llegaría a una altura inaudita. El hombre-eslabón de hoy día iría desapareciendo con el tiempo, y se sustraerían los cimientos a la vulgaridad, no sólo desde un punto de vista social y estético, sino también biológico. Y entonces, artistas del rango de Shakespeare o de Goethe no crearían ya dramas, sino seres humanos y grupos de seres humanos, singularidades antrópicas y material social artificial, comparadas con los cuales las obras de la historia del arte anterior parecerían como ejercicios preparatorios carentes de vida.[1]

La operación fundamental del utopismo biopolítico ruso puede expresarse en una sencilla fórmula: lo que hasta ahora parecía posible exclusivamente en el ámbito de lo imaginario, ahora es realizable en el plano de los procedimientos técnicos. Lo que antes era una *Kunstwerk* (una «obra de arte») ahora debe convertirse en una *Kunstleben* (una «vida de arte», una «vida *artificial*»). La técnica moderna derribaría las fronteras entre el ser y la fantasmagoría y transformaría las imposibilidades en esquemas de lo realmente posible, magnitudes vacías cuyo llenado con seres realmente existentes empezaría ahora. El concepto de «anticipación», que atraviesa como un hilo rojo los comentarios marxistas sobre los «logros» de épocas culturales anteriores, designaría en el futuro una fantasmagoría sujeta a un plan. El mismo paso de fronteras subyace, por cierto, en la cultura de masas que por el mismo tiempo florecía en América, sobre todo desde que la asunción de la «fábrica de sueños» de Hollywood por parte de emigrantes europeos proporcionó toda una serie de variaciones sobre el motivo *dreams come true.*[2] Aron Zalkind (1889-1936), un psicólogo soviético que en su *Paidología* de los años veinte trató de sintetizar los planteamientos de Freud y Pavlov (reclamando el campo de la educación para la teo-

---

[1] Conocemos de León Trotski una tesis análoga, de inspiración nietzscheana, que afirma que mediante la «autoeducación psicofísica» comunista «el tipo humano medio del futuro se elevaría hasta el nivel de un Aristóteles, un Goethe o un Marx. Y sobre esta cadena de montañas se alzarán nuevas cumbres». El género humano, el anquilosado *Homo sapiens*, experimentará una vez más una revisión radical y se convertirá –con sus propias manos– en objeto de los métodos más complicados de selección y entrenamiento psicofísico.» Citado en VV. AA., *Die Neue Menschheit*, *op. cit.*, págs. 421 y 419.

[2] Sobre el papel de los emigrantes europeos en la reestructuración de la industria cinematográfica americana, *cf.* Neil Gabler, *Ein eigenes Reich. Wie jüdische Emigranten Hollywood erfanden*, Berlín, 2004.

ría, entonces muy utilizada, del «reflejo condicionado» y anexionando la teoría de la cultura como un sector de aplicación de la reflexología superior), llama a esto un «fantasear científicamente fundado»,[1] en el que se basaría el arte de pronosticar socialista.[2] Sería una especie de doble, utópico-real, del intento de Oswald Spengler, no menos pretencioso, de presentar sobre bases científicas la narratividad del futuro mediante el reconocimiento de las leyes de desarrollo de las «culturas». En un informe de experto sobre el futuro psicosocial del hombre socialista, Zalkind hace el pronóstico de que éste se irá convirtiendo cada vez más, mediante el tratamiento revolucionario, en un ser que vibrará con el gozo de vivir, transformado de raíz en un ser *sociófilo*, que desarrollará una especie de sistema inmunitario holístico, donde la autoconservación estará en función de la conservación comunitaria, de forma distinta a lo que ocurre en la sociedad occidental, en la cual la desintegración individualista sigue avanzando sin parar. La desaparición de fronteras entre didáctica, terapia y política es una característica de la argumentación oportunista-optimista de Zalkind. Éste concibe al hombre comunista como a alguien susceptible de un cambio ilimitadamente artificial, que no puede sino ganar si se deja operar de forma ilimitada. Lo que Zalkind silencia son los métodos de la anestesia comunista. Lenin sabía que el terror de Estado constituye, en las graves operaciones efectuadas en los grandes colectivos, el equivalente funcional de la anestesia total.

---

[1] Aron Zalkind, «*Die Psychologie des Menschen der Zukunft*» (1928), en VV. AA., *Die Neue Menschheit*, *op. cit.*, pág. 612.

[2] Zalkind proporcionaba en el escrito indicado pruebas ambivalentes de este arte: por un lado hablaba de un «colosal proceso en los instrumentos de avance y en la técnica de la comunicación. Una dinamización extraordinaria de la vida» (*ibid.*, pág. 645); por otro, se atreve a hacer el pronóstico de que el hombre socialista estará tan empapado del gozo de vivir que se desvanecerán los últimos movimientos de «misticismo» que hagan referencia al más allá, del mismo modo como desapareció el rabo del antepasado humano, del mono (*ibid.*, pág. 647). La tendencia hacia arriba del desarrollo de la humanidad ya no se generaría por la lucha competitiva entre seres humanos; surgiría, por un lado, del hecho de que el universo sea declarado como el nuevo y «cruel enemigo de clase»; por otro, de la estimulación sistemática, gracias a la educación socialista, del inevitable descontento de cada generación venidera con el nivel de bienestar de la precedente. El motor de la historia deberá seguir haciendo sus grandes viajes, pero sustituyendo los egoísmos por fuerzas impulsoras *sociófilas* (*ibid.*, pág. 650 sig.).

Epílogo poscomunista: La venganza de lo paulatino

Renuncio a comentar aquí el destino empírico de estos impulsos inmortalistas y biocósmicos de la fase inicial de la Revolución rusa. No debería extrañar a nadie el hecho de que en tales proyectos el desnivel entre lo programático y lo pragmático arroje unos resultados dramáticos. Si hubiera un panteón de fenómenos icáricos, los bioutopistas rusos tendrían allí derecho a una capilla propia. Los protagonistas de la supresión suprema sucumbieron, casi sin excepción, en las turbulencias de la revolución que ellos tan vivamente habían afirmado. Excepto Konstantin Ziolkowski, que fue reivindicado y venerado «como hijo genial del pueblo», y murió a edad avanzada en 1935, todos los otros autores de la revuelta biopolítica encontraron el final típico de la época: Svjatogor desapareció en 1937, a los cuarenta y ocho años, en un «campo correcional»; las huellas de Mouraviev se pierden en torno a 1930, cuando contaba unos cuarenta y cinco años, en un campo de castigo, probablemente en las tristemente célebres islas Solovki, junto al mar Báltico; Jaroslavski fue fusilado a los treinta y cinco años, tras un intento fracasado de fuga de este campo, en diciembre de 1930; Bognanov había perdido la vida a los cincuenta y cinco años, en 1928, en el curso de un autoexperimento de transfusión de sangre; Zalkind murió en 1936 a los cuarenta y ocho años a consecuencia de un infarto, al recibir la noticia de que el Comité Central del Partido había condenado y prohibido, como «pseudociencia antimarxista», su *Paidología.*

Nos parece igualmente superfluo argumentar con detalle por qué, tras la segunda guerra mundial –y menos tras la implosión de la Unión Soviética y del Bloque del Este en 1990– prácticamente nadie, ni en el Este ni en Occidente, quería oír hablar lo más mínimo sobre una revuelta contra la *conditio humana*, el viejo Adán, el inconsciente y los síndromes restantes de la caducidad, fuera de los espacios de simulación del ilimitado museo moderno, donde no hay revuelta que no encuentre su comisario. Pero sería una grave conclusión errónea si del antiutopismo global posterior a 1945 –sólo mitigado por el tercer movimiento juvenil del siglo XX, la revuelta internacional de estudiantes– quisiéramos deducir que el sistema de las «sociedades» modernas ha perdido su orientación «hacia delante», abandonando su cualidad de campo de formación universal para virtuosismos, o «competencias», continuamente en crecimiento.

En realidad, el sistema global posterior a 1945 sólo ha realizado una corrección del rumbo necesaria. Ha eliminado del catálogo de sus opciones operativas el término *revolución*, tomando totalmente partido por la evolución. La aparición de discursos neorrevolucionarios hacia 1968 no fue otra cosa que un romanticismo ampliado, que se apropiaba como *ready-mades* de figuras históricas como Lenin, Stalin, Mao, Brecht y Wilhelm Reich. En la corriente fundamental de la época se hizo de nuevo preponderante la defensa de lo paulatino, bajo el liderazgo de una élite de decididos evolucionistas profesionales. Tras el tono fundamental antirrevolucionario, articulado en el plano discursivo como antitotalitarismo o antifascismo, se escondía un retorno a las tradiciones progresistas del barroco y de la Ilustración, cuyo núcleo pragmático consiste en la ampliación, relativamente continua y bajo vigilancia de la razón, de los espacios opcionales humanos. Para participar en estos movimientos de optimización no sería necesario escribir con mayúsculas la palabra *progreso* ni simular la creencia en la diosa Historia.

El desarrollo de la civilización occidental después de 1945 parece dar la razón casi totalmente al progreso con minúsculas. Se saturó el ambiente con medios de mejora del mundo accesibles a la mayoría. Su difusión se produjo, en parte, a través del mercado libre, en parte mediante prestaciones de un Estado redistributivo y un desbordante sistema de seguros, dos *operacionalizaciones* apolíticas de la idea de la solidaridad que han hecho más por la implantación práctica de motivos de izquierdas de lo que haya podido nunca una ideología política.

La más importante reorientación en la historia del espíritu tenía que ver, sin embargo, con el hecho de que la *metánoia* cambió nuevamente de dirección: después de una era de frases sangrientas y abstracciones malignas aparecía lo cotidiano como algo de lo que se podía ser de nuevo consciente. Un sinnúmero de gente comprendió que el aquí y ahora era una isla lejana, donde no había puesto nunca los pies. Con ello se daba un presupuesto para el redescubrimiento de la diferenciación ética en su forma originaria, de la distinción entre el cuidado de sí mismo y la ocupación con el resto de cosas. Nada fue para los revolucionarios decepcionados de más ayuda que la reactualización de esa diferenciación. En la película *Pasión*, de Jean-Luc Godard, de 1982, un personaje dice la frase clave de la época: «Uno no se salva a sí mismo salvando al mundo». Tras medio siglo de movimientos juveniles militantes reaparecía incluso un ser del que hacía mucho que no se había oído hablar: el adulto. Su reaparición propició el reavivamiento de una serie de pragmatismos ofensivos que

llenaron de contenido cápsulas conceptuales vacías, como «democracia», «sociedad civil» o «derechos humanos». Así surgía, en numerosos puntos de ataque de la *práxis* progresiva, junto a la conciencia de lo logrado, una amplia agenda sobre los próximos pasos de optimización. Aquélla constituye hoy día la forma de trabajo real de una *Internacional* descentralizada, que se articula, con miles de proyectos, en las tradiciones del impulso de mejora del mundo, sin que un Comité Central tenga o pueda decir a los activistas en qué deben consistir sus próximas operaciones.[1]

El pragmatismo de la posguerra, que todo lo penetra, no puede ser desechado sin más como una restauración, como les gustaría decir a los eternos jacobinos. Además, no expresa ningún retorno a la modestia. En realidad, este sistema complejo de «sociedades» occidentales ha incrementado continuamente desde los años sesenta, bajo la guía de Estados Unidos, el ángulo de ascensión de la evolución económica y técnica, hasta llegar a un punto en que se hacía problemático el que las poblaciones pudieran ir al mismo paso que su sistema económico y mediático, que se va alejando a toda velocidad de lo que ellas eran. Esto se pone de manifiesto, de un modo especial, desde el *putsch* neoliberal contra el semisocialismo de la «economía mixta», que había dominado desde 1945 hasta el corte thatcheriano-reaganiano de fines de los años setenta.[2] Con esta agudización climática, el capitalismo global se muestra como el actor de la «revolución permanente» que los ideólogos de la economía dirigida comunista pedían en vano. La economía mixta fue popular mientras el capitalismo domesticado de un Estado social pudo presentarse como el poder

---

[1] *Cf.* el artículo de Jean Ziegler, «*Gier gegen Vernunft*», en *Tugenden und Laster. Gradmesser der Menschlichkeit,* ed. por ZDF-*Nachtstudio*, Fráncfort, 2004, pág. 252 sig.: «¿Dónde está la esperanza? Surgen movimientos sociales completamente nuevos, una potente sociedad civil [...]. Apuntan frentes de resistencia en todos los sitios del planeta. Sus métodos de lucha son en todos los sitios distintos, su motivación es la misma: el imperativo moral [...]. En enero del último año (2004) se encontraban en Bombay, en un Foro Social Mundial, más de 100.000 personas procedentes de cinco continentes, representando a más de 8.000 sindicatos de campesinos, sindicatos industriales, movimientos feministas y organizaciones no gubernamentales que luchan por los derechos humanos, el medio ambiente, contra la tortura y el hambre. Sin jerarquía, sin Comité Central, sin un programa imperativo muy pensado. Como una hermandad de la noche, como una figura viva de la solidaridad. Sabemos exactamente lo que no queremos».

[2] La existencia de un «sistema económico mixto», desde los años del *New Deal* hasta los inicios de la era Thatcher, es pasada generalmente por alto por parte de la crítica, ideológicamente desfigurada, del «capitalismo». Irónicamente, el movimiento de 1968, que aportó a la *causa* el cambio del estalinismo al maoísmo, o bien otras posiciones alternativas de izquierdas, coincidió con la mejor época de un semisocialismo real renano. *Cf.* Daniel Yergin/Joseph Stanislaw, *Staat oder Markt. Die Schlüsselfrage unseres Jahrhunderts*, Fráncfort/Nueva York, 1999, págs. 22-87.

que, de algún modo, se atenía a aquello que el socialismo declarado había prometido. Entretanto, de la acelerada revolución permanente que desde hace dos décadas se llama «globalización» surge, para un sinnúmero de gente, la necesidad de trabajar de nuevo en la ampliación de la competencia de la *pasividad*. Esto desagrada sobremanera a los últimos amantes de la «revolución permanente» en el ámbito europeo, que sueñan sin cesar con aquella comodidad perdida del capitalismo renano.[1] Expuestos a la dureza de un mercado mundial ampliado, aquella gente se siente obligada a *dejarse operar* una vez más, esta vez para mejorar su *fitness* competitiva en los mercados mundiales, que se han vuelto impredecibles. Sin embargo, en la gran crisis financiera de 2008 la necesidad de dejarse operar incluye hasta a los operadores.

La tendencia de la modernidad a la desverticalización de la existencia, que abarca distintas épocas, siguió su curso hasta en las condiciones actuales. Al mismo tiempo, los sistemas inmunitarios simbólicos exigían posiciones más refinadas, que rompieran con muchos automatismos de un secularismo demasiado burdo. He ahí la causa del nuevo interés, tan extendido, por las tradiciones «religiosas» y espirituales, así como la *discreta* reviviscencia del sentido de los imperativos verticales. El hecho es que entre las modalidades dominantes del espíritu de la época posterior a 1945 se había abierto paso un resuelto antiverticalismo: como culto a la caducidad en el existencialismo, como culto al derroche en el vitalismo, como culto a lo metabólico en el consumismo, como culto al cambio de lugar en el turismo. En esta época desespiritualizada compete a los deportistas de élite el papel de conservar el fuego de lo exagerado. Éstos serían los superhombres del mundo moderno, superhombres descabezados, que aspiran a alturas a donde no puede seguirles el hombre viejo. Son los androides internos, que cada vez se alzan más por encima de sí mismos. Para el hombre viejo encerrado en los atletas sólo queda un comentario insulso, en comparación con las exhibiciones del superandroide que ellos encarnan.

[1] En el estudio de los programas de partido de los tres candidatos trotskistas de las elecciones presidenciales francesas, en abril de 2007, Olivier Besancenot, Arlette Arguiller y Gérard Schivardi, que sumaron conjuntamente 2,2 millones de votos, hay un hecho paradójico: abogaban, sin excepción, por la suspensión de la revolución permanente del capital y por el retorno a la época de seguridad social.

12

EJERCICIOS Y EJERCICIOS FALLIDOS. SOBRE LA CRÍTICA DE LA REPETICIÓN

CONDENADOS A DIFERENCIAR LAS REPETICIONES

La diferenciación ética se hizo eficiente desde el momento en que la repetición hubo perdido su inocencia. Con la aparición de ascetas y ascesis en el crepúsculo de las altas culturas se manifestaba una diferencia que no podía desarrollarse explícitamente en grados anteriores de la civilización: al elegir la retirada del mundo, los primeros ejercitantes de la ética llevaban a cabo la ruptura con las formas y actitudes corrientes de la vida. Anulaban las series de repeticiones incrustadas, para sustituirlas por otras series y otras actitudes; no otras cualesquiera, sino más bien otras preñadas de salvación. Donde la diferenciación originaria entre las formas de vida altas y salvíficas y las corrientes carentes de contenido salvador pone su cisura lo hace al modo de una programación neuroética que vuelve contra sí misma todo el aparato anterior. Al principio no hay aquí formas intermedias. El cuerpo y el alma alcanzan la otra orilla conjuntamente y no separadamente. *The whole man must move at once.*

Mediante el desprendimiento radical de los ascetas, de los santos, de los sabios, de los filósofos y, más tarde, de los artistas y virtuosos, respecto al modo de existencia de aquellos que persisten en lo mediano, aproximado y no cualificado, se testimonia el descubrimiento antropológico esencial: el hombre es un ser vivo condenado a *diferenciar* las repeticiones. Lo que en filosofías posteriores se conocerá como libertad se manifiesta al principio en el acto con el que los disidentes se rebelan contra el dominio de la mecánica interior y exterior. Al distanciarse de todo el ámbito de pasiones incrustadas, costumbres adquiridas, opiniones recibidas y sedimentadas, hacen sitio a una extensa transformación. Nada puede seguir siendo en el hombre como era, los sentimientos son reformados, el hábito es reacuñado, el mundo conceptual es reestructurado de raíz, la palabra hablada es renovada. La vida entera se alzaría como una nueva construcción sobre los cimientos de una buena repetición.

Habría tenido lugar una primera Ilustración al mostrar los maestros espirituales que el ser humano está más dominado por automatismos que poseído por demonios. No serían los malos espíritus los que le embisten y atormentan, sino que lo derriban y deforman las rutinas y las inercias. Lo que perturba su razón no serían los yerros fortuitos y los errores de percepción ocasionales, sino el eterno retorno de los clichés, que imposibilitan un pensamiento auténtico y una percepción libre. Platón fue, junto a Gautama Buda, el primer epidemiólogo del espíritu: reconoció en la opinión cotidiana, en la *dóxa*, la peste, de la que ciertamente no se muere y que, sin embargo, envenena de tiempo en tiempo a comunidades enteras. La fraseología hundida en los cuerpos generaría «personajes ficticios». Haría de los humanos caricaturas vivientes de la medianía, seres banales. Al empezar la existencia en la diferenciación ética con la aniquilación de la fraseología, ésta desemboca inevitablemente en la supresión de aquellos *personajes*. Parte del encanto de las personas libres consistiría en dejar traslucir la caricatura en la que ellos mismos se hubieran podido convertir. Quien quiera acabar con esto sería ya un hombre sin características, libre para no discriminar y para no ser una figura de ficción. Una persona así debería constatar, como Monsieur Teste: «*La bêtise n'est pas mon fort*». Sería un hombre que ha matado en sí mismo la marioneta. La transformación tiene lugar mediante una desautomatización psíquica y una descontaminación mental. De ahí que muchas escuelas espirituales establezcan como norma el silencio, a fin de vaciar el depósito de la fraseología, un procedimiento que generalmente dura más que un largo psicoanálisis. Pitágoras habría exigido de sus discípulos, al comienzo de su tiempo de aprendizaje, un silencio de cinco años. El propio Nietzsche sigue en esa tradición: «Toda la falta de espíritu, toda la ordinariez se basa en la incapacidad de oponer resistencia a un estímulo; *se tiene que* reaccionar, se sigue cualquier impulso».[1] Lo espiritual sería el ejercicio de invalidar esta necesidad.

Esta desautomatizaicón, esta liberación del contagio de lo no verificado que se reproduce ciegamente, tiene que venir acompañada por la construcción metódica de una nueva estructura espiritual. Nada podría ser más ajeno a los pioneros de la diferenciación ética que el espontaneísmo moderno, que cultiva *per se* como valores estéticos el *shock*, la irritación y la interrupción de lo acos-

[1] Friedrich Nietzsche, *Götzen-Dämmerung*, «*Was den Deutschen abgeht*», «Lo que los alemanes están perdiendo», 6 (trad. cast.: *Crepúsculo de los ídolos o Cómo se filosofa con el martillo*, trad. de Andrés Sánchez Pascual, 1ª ed., 9ª impr., Alianza, Madrid, 2010).

tumbrado, sin preguntarse qué debe reemplazar a lo interrumpido. La vida originariamente ética sería una vida reformadora. Continuamente quiere cambiar la mala repetición por una buena, quiere sustituir formas de vida corruptas por otras íntegras, aspira a evitar lo impuro y a sumergirse en lo puro. De momento, no viene aquí al caso señalar que estas contraposiciones binarias traen consigo una serie de simplificaciones que se han de pagar caras. Lo que nos importa indicar es que en este marco emerge, en su forma más antigua e impetuosa, una libertad individualizada. Surge de un descubrimiento que deja en la perplejidad: hay una elección que cambia todos los indicadores del comportamiento humano. Los primeros éticos se encuentran en una situación en la que han de decidir entre una vida inmersa en una cadena férrea –inadvertida la mayoría de las veces– de costumbres adquiridas sin querer y una existencia vinculada a la etérea cadena de una disciplina libremente aceptada. No se podría sacar de estas anotaciones una conclusión más falsa que suponer que la aparición de la conciencia formal de la ejercitación concierne únicamente a quienes la practican de forma activa. Por mucho que los *sadhus* se torturen en la soledad de los bosques con complicados ejercicios de respiración, que los estilitas se sientan más cerca del cielo en lo alto de sus absurdas columnas, que los filósofos vendan su segundo manto y duerman sobre el suelo, el mortal medio continuará aferrado a su opinión de que esas extravagancias ajenas a lo habitual carecen, para él, de sentido, siendo un asunto *privatissimum*, medio santo y medio perverso, un *tête a tête* entre un Dios incomprensible y su comitiva de artistas circenses. Quien no pueda participar en ello debe continuar con sus viejos hábitos, que aunque no sean perfectos, parecen lo suficientemente buenos para la vida cotidiana.

El ser vivo que no puede no ejercitarse

En realidad, mediante esta secesión de los ejercitantes todo el ecosistema del comportamiento humano sería puesto sobre bases modificadas. Como todas las explicitaciones, también la aparición de los primeros sistemas de ejercitación humana habría tenido como efecto una transformación radical del área correspondiente, es decir, del campo entero de la actividad condicionada psicofísicamente. Los ejercicios explícitos –sean las *asanas* de los yoguis indios, los experimentos estoicos de dejar de lado todo lo no-propio o las *exercitationes spirituales* de los trepadores cristianos de la escala celeste– proyectan su

sombra sobre todo aquello que tienen implícitamente enfrente, que es nada más y nada menos que el mundo del viejo Adán, el gigantesco universo de las cosas ordinarias no iluminadas. Esta zona de sombra abarcaría todo el sector que está dominado por repeticiones que no tienen el carácter de un ejercicio declarado como tal. Se puede dejar abierta la cuestión de si se ha dado o no realmente el disgusto psicoanalítico del hombre que reclama Freud, un disgusto desencadenado por el descubrimiento, presuntamente involuntario, de que el *yo* no es el señor de su propia casa. Lo que sí se da sin duda es un disgusto *behaviorista*, que podría ser llamado igualmente *ascetológico*, derivado de la constatación de que nuestra existencia se compone en un 99 por ciento, de repeticiones, la mayoría de las cuales son de naturaleza estrictamente mecánica. Este disgusto sólo podrá ser superado mediante la representación, ilusoria, de que uno mismo es, pese a todo, más original que muchos otros seres. Si nos sometemos a una autoobservación más exigente nos toparemos con el espacio psicosomático de la máquina de la propia existencia. Y de allí no hay forma de sacar nada a base de la usual autoadulación de la espontaneidad humana (mejor que no salgan aquí a relucir los teóricos de la libertad).

En el curso de esa investigación nos adentraríamos en un inconsciente, *no psicoanalítico*, que abarca todo lo adscrito a los ritmos, las reglas y los rituales por lo general no temáticos, remóntense éstos a modelos colectivos o a especializaciones idiosincráticas. En este ámbito todo pertenecería a una mecánica superior, incluso las representaciones íntimas de lo no-mecánico y el incondicionado ser-para-sí. La suma de estos mecanismos daría lugar al espacio de sorpresas que es la personalidad, donde, sin embargo, es sumamente raro que ocurra algo sorprendente. Los seres humanos no habitan territorios, sino costumbres. Las mudanzas radicales atañerían primero al enraizamiento en una serie de hábitos, y sólo después a los lugares que sirven de cimiento a las costumbres.

Desde que son unos pocos los que *explícitamente* se ejercitan se hace evidente que, de forma implícita, todos se ejercitan, y, más aún, que el hombre es un ser vivo que no puede dejar de ejercitarse, si ejercitarse significa repetir de tal manera un paradigma de acción que a consecuencia de su ejecución mejora la disposición para la próxima repetición. Así como *Herr K.* prepara continuamente su próximo error, así también el común de los seres humanos toma sin cesar las precauciones necesarias para seguir siendo como era hasta ese minuto. Lo que no se repite con la suficiente frecuencia queda atrofiado; esto lo sabemos ya por nuestra experiencia cotidiana, cuando, por ejemplo, la mus-

culatura de miembros inmovilizados se reduce ya a los pocos días, como si por ese no uso pasajero ella misma concluyera que es superflua. En realidad, probablemente haya que mantener en una línea descendente el no uso de órganos, programas y competencias para determinadas prácticas. Así como hay programas implícitos de *fitness*, también hay programas implícitos de *unfitness.* De ahí que Séneca advierta a su discípulo: «Un solo cuartel de invierno hizo que Aníbal se debilitase».[1] Otras situaciones de debilidad presuponen en ocasiones una labor de abandono durante años.[2]

De esto se sigue: ya la simple conservación de la forma corporal –o, mejor, la forma neurofísica– no ha de ser entendida sino como el efecto de un entrenamiento no declarado como tal. Se han de incluir en esto rutinas mediante las cuales son demandados, en procedimientos inadvertidos, los movimientos estandarizados de un complejo de órganos con la suficiente frecuencia como para estabilizarlos en su estado de *fitness.* Las autoactivaciones de los organismos mediante un continuo desenvolvimiento de programas de prácticas no declarados como tales se suman formando una sorda *autopoíesis*: lo que en el ser vivo aparece como una identidad consigo mismo sería *de facto* el resultado de una autoproducción permanente gracias a la ejecución de invisibles programas de entrenamiento. Probablemente las actividades cerebrales nocturnas, que en parte son vividas como sueños, serían fundamentalmente procesos de *back-up* [«copias de seguridad»] para la autoprogramación tal como era en la última fase de la vigilia. El *yo* sería como el remolino de toda una serie de repeticiones bajo un mismo techo cerebral.

La identidad personal no proporcionaría, por ello, ninguna referencia sobre la esencia psíquica o alguna otra forma inactiva, sino que muestra más bien la superación activa de una probable descomposición. Quien permanezca idéntico consigo mismo se confirma con ello como un sistema experto en funcionamiento, que se ha especializado en el continuo autorrestablecimiento de sí mismo. En el caso de seres vivos abiertos a la sorpresa, del tipo del *Homo sapiens*, ni siquiera la trivialidad es inútil. Ésta sólo se puede lograr mediante un cuidado permanente de la identidad, cuyo medio auxiliar más importante se halla en la autorretrivialización tanto hacia dentro como hacia fuera. El tér-

---

[1] Séneca, *Epistolae morales ad Lucilium*, Carta 51.

[2] *Cf.* el informe de Emil Szittya (en *Das Kuriositäten-Kabinett*, Constanza, 1923, pág. 99) sobre un santo muy extraño aparecido en Ascona hacia 1910, el cual mostraba, con éxito visible, su convicción de que el hombre tenía que esforzarse por descomponerse en vida.

mino *retrivialización* se referiría a la operación gracias a la cual los organismos capaces de aprendizaje están en condiciones de tratar algo nuevo como si nunca se hubieran encontrado con ello, sea por la equiparación con lo conocido, sea por la abierta negación de su valor de enseñanza. De ahí que lo nuevo no tenga al principio, la mayoría de las veces, ninguna posibilidad de integración en el aparato de los gestos y de las ideas operantes, al ser atribuido o a lo ya conocido o a lo carente de significado.[1]

Si en la contrarreacción de la cultura neolátrica moderna se da por supuesta la importancia *per se* de lo nuevo, el efecto de esto es una clarificación del clima de aprendizaje global; el precio que hay que pagar por ello es una disposición a la ofuscación, nunca vista en la historia, que concede un crédito ilimitado a las imágenes engañosas de lo nuevo. Por lo demás, no se debe tomar como un simple dato ni siquiera la tontería manifiesta: hasta ésta es adquirida mediante un largo entrenamiento en operaciones conducentes a evitar el aprendizaje. Sólo tras una serie tozudamente proseguida de auto*knockouts* de la inteligencia podrá estabilizarse el hábito de una estupidez fiable, y hasta ésta podrá ser desmentida en cualquier momento por una recaída en la no-estupidez. Y, al contrario, se ha de afrontar con escepticismo cualquier romanticismo de la teoría del aprendizaje, incluso aunque se envuelva en nombres clásicos. Aristóteles hablaba como un romántico cuando, en la primera frase de la *Metafísica,* dejó establecido: «Todos los hombres aspiran, por naturaleza, al saber». En realidad, todo anhelo de saber –concebido por Aristóteles, sobre todo, como un originario placer de mirar– choca con sus límites tan pronto aparece algo nuevo que uno no quiere ver. Por lo general se trata de consideraciones que no son compatibles con el imperativo de la conservación de la identidad. La tan alabada ansia de saber del hombre se transforma luego, en un abrir y cerrar de ojos, en el arte de no haber oído ni haber visto nada.

Mediante la diferenciación ética no sólo es desenmascarado el carácter de ejercicio de la vida ordinaria. Pone también al descubierto la pendiente existente entre la forma de existir como hasta ahora en lo acostumbrado y los modos de vida *metanoéticos* que se han de elegir de nuevo. Esta diferencia requiere ser cruel consigo mismo y con otros, generando, en un estado de la mayor des-

[1] Por consiguiente, el «concepto narrativo del yo mismo» propuesto por Alasdair MacIntyre (en su obra *Der Verlust.der Tugend, op. cit.,* pág. 290 sig.), que debería fundamentar la posibilidad de la identidad personal, no puede cumplir lo que promete, ya que la identidad se basa solamente en una pequeña parte en cambios conscientes y narrables, y en su mayor parte en negativas de cambio automáticas e inenarrables, así como en adaptaciones inconscientes y miméticas.

nudez, exigencias excesivas. Se puede oír su voz cuando Jesús dice: «Quien ame a su padre y a su madre más que mí no es digno de mí».[1] «Quien no renuncie a todo lo que tiene no puede ser mi discípulo.»[2] «Yo no he venido a traer la paz, sino la espada.»[3] El filo de la diferenciación sería el Apocalipsis, que tiene lugar ahora mismo o nunca.

Transejercitación de todos los ejercicios

Así como el inesperado suicidio de un conocido cuestiona a todo el mundo circundante, así también la conversión de un individuo a la filosofía o su ingreso en un grupo ético problematiza el *modus vivendi* de todos aquellos con los cuales vivía hasta entonces bajo el mismo techo, obligado a los mismos valores comunitarios, impregnado de las mismas costumbres, enredado en idénticas historias. Cada conversión implica este *acto de habla*: «Con esto salgo de la realidad común», o, al menos, la declaración de intenciones: «Quiero dejar de seguir el *continuum* de lo falso y malo». Para ello el adepto no necesita entrar en la nave que lo lleve a la isla Utopía. Los lugares de destino distan con frecuencia sólo un par de horas de camino de esas aldeas sin salida o una caminata de un día respecto a la agitada ciudad. Quien busque tales *heterotopías* sabe que, una vez llegado allí, tiene que haber recorrido caminos más interiores que exteriores.

Cuando un candidato es acogido en una comunidad de gente dedicada a ejercitarse, su vida ulterior consistirá en una transvaloración de los valores llevada a cabo sistemáticamente. A este procedimiento se le llamaba entre los cínicos una «reacuñación de la moneda» –*parakharáttein to nómisma*–, cosa que significa también un «cambio de los valores». La metáfora de un falsificador de monedas proporcionaría la palabra clave para referirse a la historia de la moral superior. Los lugares de acuñación de moneda serían los campos de entrenamiento para el *éthos* que se ha de transformar. Entre los cínicos del siglo IV a. C. esto implicaba rechazar todas las formas de comportamiento basadas en reglas arbitrarias, para en el futuro escuchar exclusivamente a la *physis*. Estos desinhibidos disidentes habrían sido los únicos sabios en opinar que

[1] Mateo 10, 37.
[2] Lucas 14, 33.
[3] Mateo 10, 34.

se podía hacer algo semejante –con que hubiera allí un tonel libre– en medio de la ciudad. El resto de adeptos de la diferenciación ética tenían claro que lo mejor es volver la espalda al lugar de residencia acostumbrado. Y dado que *éthos* y *topos* forman un todo, un *éthos* distinto pide otro techo; sólo le estará permitido retornar al origen a quien esté tan profundamente anclado a un nuevo lugar y a otros hábitos que en el antiguo no corra el riesgo de la recaída. Hasta entonces lo conveniente es habitar en un espacio protegido, donde aquello que la multitud tiene por verdadero –*ton pollôn dóxa*–[1] rebote contra el saber mejor de una minoría. Entre los cristianos griegos primitivos un centro de entrenamiento apartado era llamado despreocupadamente por lo que en él se hacía una *asketería*, u, ocasionalmente, *hesykhastería* («lugar para ejercitar la tranquilidad»). La palabra india *ashram*, hasta hoy día en uso, designa el «lugar del esfuerzo». En cambio *sannyasin*, el nombre indio de la renuncia, quiere decir, literalmente: aquel que ha dejado todo, incluido un lugar de residencia duradera. Aun nos ha sido transmitido, respecto al sabio indio Tota Puri (*circa* 1815-*circa* 1875), el maestro de Ramakrishna, que tenía el sobrenombre de «el Desnudo» (*nangka*), que nunca mientras vivió llevó vestidos, ni durmió bajo techo, ni se quedó más de tres días en un lugar. Para Nietzsche, sólo una generación más joven que el evasivo indio, el *otro* lugar se llamaba Sils Maria, al pie de las montañas que se reflejan en la tersa superficie del lago de Silvaplana, «a seis mil pies por encima del hombre y de la época».

La diferenciación ética desencadenó una catástrofe en las costumbres establecidas, al presentar al hombre meramente como un ser que se habitúa a todo. La «virtud» sería una posibilidad, entre otras, de habituación. El hombre es igual de capaz de hacer suyo lo peor, hasta que esto le parezca una obviedad intocable. Quien actualmente –como habitante de un país algo más libre– contempla la situación de las dictaduras manifiestas tendrá una evidencia de esto que decimos, basándose en las noticias del día o en los archivos. Se tiene que haber visto un *Reichsparteitag* en Nuremberg, un desfile moscovita del Primero de Mayo o una *performance* gimnástica de las masas en Pyongyang para hacerse una idea de hasta dónde puede llegar la adicción a lo más horrible. Desde la perspectiva de la *asketería* griega, del *ashram* indio o de la clausura del eremita en el norte de Egipto, todo el mundo empírico anterior ya no era otra cosa

[1] *Cf.* Juliano el Apóstata, *Oratio*, 7, 225d-226a.

que un corrupto campamento de entrenamiento, donde tenían lugar, día y noche, extensos ejercicios falsos, bajo el liderazgo de reyes con rango de dioses, de ancianos del pueblo y siniestros y rigurosos sacerdotes que parecían saberlo todo y que sólo sabían difundir reglas convencionales y rituales vacíos: lo que hacían era traducir en costumbres sagradas necesidades externas, para luego defender las costumbres como necesidades sagradas. El resto es «cultura», en tanto se designe con esa expresión la *máquina copiadora* que nos garantiza la conservación de todo el complejo de convenciones (actualmente el *memplexo*) mediante la transmisión de modelos válidos de una generación a la siguiente y a las siguientes de la siguiente.

Toda filosofía moral que no se base en una diferenciación de las costumbres es, por ello, superficial. Hasta una *Crítica de la razón práctica* vivirá de presupuestos no garantizados mientras no sea explicada la premisa antropológica más importante, a saber: si los seres humanos pueden desprenderse de malas costumbres arraigadas y en qué condiciones logran anclarse en costumbres buenas. El conocido argumento kantiano, de su escrito sobre la paz, de que incluso «un pueblo de diablos», con tal que tenga algún entendimiento, ha de darse a sí mismo para encontrar un *modus vivendi* pasable una ordenación jurídica –con un aspecto similar, hasta poder ser confundida con ella, a una Constitución burguesa–, no reconoce la fuerza de la gravitación antimoral: el «ser un diablo» (habrá que ver si un pobre o un malvado diablo) no sería más que una metáfora de la fijación de un actor a un hábito incomprensible, cuya supresión Kant ve demasiado fácil en su alegato.[1] Los diablos de Kant serían como mercaderes que saben hasta qué punto les está permitido ir demasiado lejos, buena gente egoísta que ha hecho su *seminario* sobre la elección racional. Un verdadero pueblo de diablos encarnaría a un colectivo de fatalistas en los que la indisciplina alcanza un nivel fundamentalista. No viven solamente en los agujeros subterráneos de San Petersburgo, sino que residen en cualquier *banlieue* sin perspectivas, en cualquier zona de lucha crónica. En campos así el individuo está convencido de que no hay nada más normal que el infierno que

[1] Al menos en el pasaje indicado. En sus anteriores lecciones sobre pedagogía, Kant lo mira con mayor profundidad, al ocuparse puntualmente de los presupuestos prelógicos de la capacidad de asumir la razón. En el *post scriptum* de Rink, en el artículo 7, se dice: «Quien que no esté cultivado es rudo, quien no esté disciplinado salvaje. La negligencia en la disciplina constituye un mal mayor que la negligencia en la cultura, pues ésta aún puede ser recuperada en el futuro, pero es imposible deshacerse del salvajismo, no pudiendo nunca repararse el descuido de la disciplina». *Cf.* Immanuel Kant, *Werke*, vol. XII, pág. 700 (citado de Christopher Korn, *Bildung und Disziplin*, *op. cit.*, pág. 100 sig.).

se dan unos a otros desde que tienen uso de razón. No hay ningún diablo sin su círculo, ningún infierno sin un círculo de círculos. Quien se haya habituado al infierno se muestra inmune a la exhortación de cambiar su vida, aunque sea en su propio interés. Lo que se llama el propio interés ha quedado ya apresado en el círculo malo. En tales condiciones es casi indiferente qué línea se elija para hace entrar en razón a los ocupantes de los propios *circuli vitiosi.* De un modo u otro, el fracaso es cierto: ni se debe esperar nada de la «mejora moral de los hombres», cosa que hasta Kant sensatamente rechaza, ni del «mecanismo externo de la naturaleza que actúa en las tendencias egoístas», de cuya recíproca neutralización el filósofo se promete, al menos, una paz forzada. La experiencia muestra que la paz entre los ocupantes de los círculos infernales no resulta de la recíproca morigeración de las «tendencias egoístas», sino de sólidas asimetrías. Éstas pueden resultar de un agotamiento unilateral o de la victoria aplastante de un partido. Los sistémicos dicen al respecto que forma parte de los accesorios de lo malo su incapacidad de triunfar.

De dónde viene la mala costumbre: sobre la metafísica de la Edad de Hierro

Antes de decidir la cuestión de si los seres humanos pueden ser desarraigados de las malas costumbres, y, en caso afirmativo, de qué manera, se debería recapitular cómo pudo ocurrir que aquéllos se enraizaran un día en ellas. En vez de preguntar *unde malum?* lo que ahora preguntamos es *unde mala habitudo*? Las respuestas teológico-morales clásicas son presentadas en forma de catálogos de vicios, y el que tuvo más éxito fue la lista de siete de Gregorio el Grande, a finales del siglo VI.[1]

En ellos queda establecido que el mal hábito es consecuencia de una mala decisión, surgida de la pereza e impulsada por la soberbia. Muchas respuestas míticas llegan a mayor hondura, al mirar más allá del individuo y relacionar la mala costumbre con la obligatoriedad de habitar un mundo mezquino. Si esto fuese un estudio de la historia de la cultura ahora tendría que seguir algún pasaje sobre la historia natural de la carencia y su traducción a la esfera humana. En nuestro contexto, nos basta la indicación de que las primeras articulacio-

---

[1] Abarca los cinco vicios espirituales: *superbia, acedia* o *tristitia, avaritia, invidia, ira,* así como los dos vicios carnales, *luxuria* y *gula.*

nes de la perplejidad de ser humano han de datarse en la era de los imperios mesopotámicos y mediterráneos. En éstos una serie de autores anónimos habla, por primera vez, de un malestar en el mundo que transciende cualquier malestar de la cultura.

Enunciados reveladores sobre el surgimiento de habituaciones negativas nos lo suministran los dos grandes mitos acerca de la *conditio humana* que marcan los inicios de la antigua civilización occidental: del lado judío y cristiano, la narración bíblica de la expulsión de la primera pareja humana del paraíso; del lado grecorromano, la doctrina de la Edad de Oro, que por una oscura causalidad conducente al empeoramiento habría desembocado, a través de los grados intermedios de la Edad de Bronce y de la Edad de Plata, en la actual Edad de Hierro. Ambos relatos tendrían en común el propósito de explicar la normalidad de lo malo. Lo que los pone en un agudo antagonismo recíproco serían los medios con que aspiran a llegar a esta meta. El primero explica la estancia de la humanidad posparadisíaca en una realidad crónicamente insatisfactoria mediante un modelo de catástrofe moral, que llama el *pecado original*; el segundo deriva las perplejidades del género humano de la ley del destino según la cual la actualidad aparece, dentro de un providencial proceso de empeoramiento, como un tercer grado de decadencia. Mientras el malo *statu quo* es explicado en el modelo moralista como la consecuencia de haber cruzado un solo umbral, el mito de las edades del mundo utiliza tres grados descendentes para interpretar la confusión del hombre en las relaciones desequilibradas de la Edad de Hierro.

No quisiera detenerme aquí en el hecho de que la interpretación fatalista supera en mucho a la moralista tanto en amplitud contemplativa como en contenido histórico-filosófico, mientras que la interpretación moralista, por su tendencia invasiva, penetra más profundamente en la piel de sus destinatarios. Desde una perspectiva sistémica, el relato bíblico encierra un notable factor de *moral insanity*, al hundir aún más el aguijón en la carne de hombres ya crónicamente abrumados a fin de interpretar su situación como una carga hereditaria y un bien merecido castigo. Asimismo, el arreglo de la culpabilidad no estaría exento de cierta prudencia psicagógica, dado que los seres humanos, como demuestran los hechos, se hacen más capaces de padecer si tienen claramente ante los ojos el *para qué* o, a falta de un para qué, al menos un *por qué* y *de dónde*. A la recepción cristiana del relato de la expulsión del paraíso se debería el nacimiento de una civilización cuyos miembros no pueden caer en un

estado de necesidad sin pensar que tienen bien merecida su desgracia. La disposición a sentirnos culpables por nuestro sufrimiento la pagamos generalmente como una contribución a un seguro de enfermedad semántico; es más, lo que se ha llamado una profesión de fe respecto a la «religión» cristiana no ha sido, con frecuencia, otra cosa que nuestra contribución obligatoria a ese sistema de culpas.

En el contexto actual, lo importante sería el compromiso, común tanto a los relatos judíos como a los griegos, de interpretar la situación del hombre en el mundo como una estancia permanente en un medio maligno. Ambos parten de la evidencia de que la existencia humana constituye, en su actual forma de aparición, un estar en la miseria más radical, incluyendo en ello la necesidad de habituarse a esa situación. Ambos mantienen en pie, de forma conjunta, la evidencia complementaria de que la situación actual sólo es comprensible como una caída respecto de un estado completamente distinto. La miseria crónica sólo aparecería a consecuencia de empeoramientos que han hecho época, sean éstos graduales y apunten a repeticiones o irrepetibles y catastróficos. La situación miserable convertida en habitual es experimentada, tanto en un mito como en otro, de una forma diferencial: en lo real, contrasta con el *modus vivendi* de individuos felices, a los cuales les va, incluso hoy día, mejor que a la mayoría; en lo imaginario, contrasta con las representaciones de épocas en las que a todos les iba mejor. Esta diferencia suministra la matriz para la búsqueda de otro estado. «Donde la vida misma es una cura de privaciones prospera el terreno de la adicción [...].»[1] Los etimólogos y psicólogos explican cómo *Sucht* («adicción») y *Suche* («búsqueda») forman parte del mismo todo.

Realismo, penuria, alienación

La adaptación a un entorno crónicamente inadecuado genera en el hombre, según atestiguan las más antiguas teorías del comportamiento, un hábito que, en un sentido no-filosófico, puede designarse como realismo. La mejor manera de caracterizarlo es ver en él una forma consolidada de aguante bajo una presión crónica. En la narración bíblica se pone el acento en el sufrimiento del hombre agachado –«con el sudor de tu frente»– bajo las servidumbres

[1] Peter Weibel, con la colaboración de Loys Egg, *Lebenssehnsucht und Sucht*, Berlín, 2002, pág. 32.

del cultivo de la tierra; en los relatos mediterráneos de la época se acentúa más bien un nuevo tipo de necesidad de existir en conflicto permanente con vecinos hostiles y corruptos. Los resultados más importantes de la expulsión serían, según el Libro I del Génesis, la maldición del trabajo y los partos difíciles; para Hesíodo, la inseguridad crónica de las relaciones sociales y la inversión de las normas éticas de la vecindad.[1]

Los dos modelos encierran rudimentarias filosofías sociales y hermenéuticas elementales de la necesidad, que pueden volver a reproducirse en las doctrinas modernas de la alienación: conforme al primero de los modelos, la caída desde el paradisíaco mundo del no-trabajo en la esfera de la obligación de trabajar estaría condicionada por la aparición traumática de la escasez. Tener que vivir en un medio de penuria sería un resultado de la culpa original del hombre: quien ha pecado ya no tendrá jamás suficiente. A causa de un yerro indeleble, el protohábito del aguante ante esa circunstancia de no tener nada que sea suficiente es marcado a fuego en la comprensión del mundo del presunto «ser carencial» que es el hombre.[2] Eso da a ese primer disciplinamiento el rango de un estado anímico fundamental. De éste se sigue la protorresignación, que conduce al realismo, como un regulador interno de la dureza, y el protoescapismo, que postula el establecimiento de reservas de plenitud imaginarias.

Con ello se asigna al extraño el papel de alguien que dramatiza el estado de escasez al amenazar con consumir aquello de lo que depende mi supervivencia y la autoafirmación de mi grupo. El primer extraño es el señor del que me hice dependiente y que si bien me mantiene vivo me priva de cualquier excedente, que, en el caso de que pudiera conservarlo, me mantendría mejor; mi explotador y mi salvador quedarían unificados en la figura del señor. El segundo extraño sería el enemigo, que me arrebata todo, hasta que no quede absolutamente nada. Estaría, pues, alienado quien tiene un señor y un enemigo, independientemente de que, llegado el caso –como pasa en las situaciones psicopolíticas estandarizadas–, salga a luchar contra el enemigo con el señor o contra el señor

---

[1] «Ningún premio recibirá quien cumpla su palabra
y tampoco el justo o el honrado, sino que el malhechor y el violento
obtendrán una mayor consideración; la mano ya no querrá saber nada de la sagrada disciplina
ni de la justicia; el malvado herirá al varón más virtuoso,
enredándolo con frases retorcidas, y encima se valdrá del juramento.»
Hesíodo, *Trabajos y días*, V, versos 190-194.

[2] Sobre la refutación de la ideología del ser carencial, *cf.* Peter Sloterdijk, *Sphären III, Schäume, op. cit.*, capítulo 3, «*Auftrieb und Verwöhnung. Zur Kritik der reinen Laune*», págs. 671-859.

con ayuda del enemigo, como se observa en la disolución de las lealtades en las revueltas de palacio, sublevaciones y guerras revolucionarias.

Lo que Sartre sabe decir, en sus estudios sobre la «*práxis*» alienada, acerca del «hombre que vive en la escasez»,[1] (*l'homme de la rareté*), no sería en el fondo más que una exégesis del mito bíblico de la expulsión, leído a través de un enrejado conceptual hegeliano. La escasez impone a la colectividad la imposibilidad de la coexistencia. Sartre fundamenta este existencial infernal en una dimensión demasiado baja, para poder ponerlo en concordancia con el concepto marxista de la alienación; hasta conceptos como competitividad y cosificación recíproca los traslada, en virtud de una especie de «mal de ojo», a tales abismos que ninguna reconciliación o amistad podría salvarlos, ni dentro ni fuera de la esfera de la escasez. De modo que él no sólo no reconoce la posible productividad de la competitividad, sino que no repara, en absoluto, en cómo se va saliendo de hecho de ese mundo de carencia a consecuencia de una economía moderna de la propiedad privada. Su proyecto de rescatar el marxismo enriqueciéndolo con motivos existenciales estaba, por tanto, condenado de antemano al fracaso. La fuente más profunda del fallo de Sartre no reside, sin embargo, en que se acercara con halagos a la crítica de la economía política, de suyo ya quebradiza, sino que proviene de su equiparación filosófica del ser humano con el centro de la nada. Donde emplea con la mayor resolución la jerga metafísica es cuando más se aleja del saber sobre el hombre. El ser humano no es negatividad, sino un punto de diferenciación entre repeticiones.

En sus manifestaciones sobre la Edad de Hierro, Hesíodo destaca el destrozo de los vínculos sociales. Lo que más le llamaba la atención es el hecho de que en la generación que entonces vivía dominara el hábito de la infidelidad, incluso entre parientes y amigos aparentes. Los signos «naturales» del bien y del mal, del honor y del deshonor, etcétera, parecen haberse invertido en esa Edad de Hierro. Desde la perspectiva de la historia de la cultura, esto revela la existencia, en extensos territorios, de una situación meteorológica pragmática, donde poblaciones que llevan el sello de rural sucumben al imperativo de ejercer formas de vida desacostumbradas, propias de una estrategia urbana. En esta metamorfosis los individuos tienen que aprender a cambiar las anteriores convicciones por el éxito; se ven obligados a cambiar el reconocimiento de los parientes y vecinos por el reconocimiento del mercado público y de los grupos

[1] *Cf.* Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique*, de 1960 (trad. cast.: *La crítica de la razón dialéctica*, Losada, Buenos Aires, 2004).

del poder; han de apartarse de las intuiciones que tenían formadas sobre lo justo y lo injusto y acostumbrarse a la primacía de los procedimientos judiciales institucionalizados. Tales readaptaciones darían como resultado, en su conjunto, un cambio de hábitos que tanto por parte de los partidarios de los valores anteriores como por parte del poeta-campesino Hesíodo sólo podía ser percibido como un entrenamiento para un mundo invertido. Me permito añadir *en passant* la observación de que el Corán, aunque surgido mil doscientos años más tarde, por su planteamiento moral es equiparable en muchos puntos a la visión del mundo de Hesíodo en *Trabajos y días*. La desconfianza del campesino hacia el nuevo e incomprensible mundo comercial se ha convertido en él en el odio apocalíptico del habitante del desierto hacia las grandes ciudades, impermeables a la antigua forma de pensar. El llamado profetismo constituye aquí una forma fogosa de decir *no* a un incremento de la complejidad.

La suspensión ascética de la alienación: los cinco frentes

Con este trasfondo, se pueden determinar con mayor exactitud los efectos de la diferenciación ética. Ésta apunta a la deshabituación sistemática del sujeto respecto a las consecuencias reales de la Edad de Hierro. Al contrario de lo que pueda parecer a primera vista, cuestiona el carácter definitivo de la condición postparadisíaca. Para liberar al individuo dedicado a las nuevas prácticas del bloque de realidades dominante, la revuelta ascética se aplica enteramente al punto más fuerte del adversario. La gran cura de deshabituación va dirigida, como muestra la historia de las ascesis, a los cinco frentes principales de la situación de necesidad: la escasez material, el carácter de carga de la existencia, el impulso sexual, la alienación y la involuntariedad de la muerte. En todos estos campos, la vida anterior, con sus prácticas explícitas, aportaría la prueba de que es posible contrapesar las deformaciones existenciales, incluso las más extendidas, pero a un precio que mueve a la mayoría a preferir la aceptación de una situación penosa. No es solamente el «miedo de algo tras la muerte», como dice Hamlet, *that makes calamity of so long life* –Schlegel traduce «lo que hace miserable a una edad avanzada»–, sino también, y más aún, la indecisión ante la posibilidad de ruptura con una miseria acostumbrada y aceptada. En la elección entre la deformación adquirida a través de la realidad y las temidas de-

formaciones traídas por la ascesis ejercida *lege artis*, la mayoría se ha decidido siempre por la primera. Se ha preferido esperar a que llegue una cómoda revolución, de la que se decía que llegaría como un «suceso» más, evitando siempre la incómoda opinión de que no acontece sino lo que uno mismo causa.

Contra el hambre

La evidencia histórica nos habla de que las ascesis más antiguas se desarrollaron en un frente de pobreza: los antiguos maestros del ascetismo indios probablemente fueron los primeros en descubrir el principio de la retirada voluntaria del mundo, mediante la cual el sujeto, en cierto modo, llega al otro lado del sufrimiento. Ya en el primer brahmanismo surge un extremismo en la abstinencia impulsado por la fantástica convicción de que el metabolismo no es más que una de las ilusiones con las que Maya, la hacedora del velo sensorial, se burla del hombre. Al desarrollar la renuncia a la alimentación hasta convertirla en una técnica somático-espiritual transformaron el hambre en una acción de ayuno libre. Hicieron de lo que era una pasividad humillante un acto ascético. La consecuencia inmediata de la despotenciación del hambre fue la emancipación de la obligación de trabajar. Quien elige la abstinencia se autosegrega de la vida productiva y sólo conoce una serie de ejercicios. Las primeras culturas de los monjes mendicantes en Asia y Europa demuestran que el espectáculo de la superioridad del espíritu sobre un cuerpo reducido a la mínima expresión era merecedor, para los otros hombres, de una ofrenda: la limosna era el precio que pagar para entrar en ese teatro de los triunfos espirituales. Los donativos que recibían los monjes podrían considerarse una caída en los lazos del engaño sacerdotal, pero la realidad psíquica habla un lenguaje distinto. Hasta para los más pobres la vieja economía de la mendicidad pertenecería al ámbito de una búsqueda de lo soberano: quien casi no tiene nada y, no obstante, comparte, su magro alimento *participa* en el triunfo de los ascetas sobre la ley de la escasez. En Francisco de Asís, la victoria sobre el hambre aparece revestida con una relación de amor galante hacia la dama pobreza; no pocos europeos –acaso no los menos sensibles moralmente– se muestran, hasta hoy día, impresionados por esta transformación de un factor de miseria en una alegoría galante. Tengamos en cuenta que incluso el primer movimiento obrero de Europa sabía todavía algo de aquella primera rebelión contra la dictadura de la necesidad. Tanto en el hambre como en la comida, la solidaridad...

Contra la sobrecarga

La segunda ampliación de la zona de soberanía se ha de agradecer a los primeros atletas y a sus precursores en un medio de guerreros nobles, los cuales encuentran un camino para invalidar la ley de la sobrecarga permanente a la que está sometida la gran mayoría de los hombres en las sociedades de clases. Mientras que la respuesta normal ante una carga crónica consiste en una mezcla de endurecimiento y pequeñas escapadas, que más pronto o más tarde acaban en desgaste, los guerreros y atletas desarrollan la respuesta contraria: logran grados de libertad respecto a la carga que es la existencia sobrepujando de forma consecuente lo difícil mediante algo aún más difícil. Muestran que el hecho de estar ya fuertemente cargados no es motivo suficiente para no esforzarse aún más. La imagen de Heracles en la encrucijada representaría la protoescena de Europa: este héroe de la capacidad de hacer algo encarna la doctrina de que uno se hace hombre eligiendo el camino difícil. De lo que se trata es de preferir la áspera *areté* a la dulce ordinariez.

La ironía atlética desplaza los límites de la capacidad de carga hasta extremos increíbles; el *nadie-es-capaz-de-eso* ahora se convierte en *yo-soy-capaz*. Incluso esta ampliación del horizonte de la capacidad confluye enseguida con lo general. Hasta el vulgar placer de espectador en las representaciones deportivas y circenses esconde una forma de solidaridad –de extensas implicaciones antropológicas– con los actores del espectáculo. Los atletas, como los artistas del hambre tienen, para los psíquicamente más pobres y vitalmente más débiles, un mensaje del que es importante, para éstos, participar: la mejor salida del agotamiento consiste en duplicar la tarea. Incluso aquel que no se puede ni imaginar seguir literalmente tal máxima se dejaría mover por ella. Una tesis que a todos concierne sería la que dice que siempre hay un margen de maniobra que apunta hacia arriba.

En relación con esto se puede pronosticar el futuro del deporte moderno. El colectivo de deportistas se encontraría, como Heracles, en una encrucijada. O el deportista sigue cumpliendo la función de atestiguar la capacidad humana de dar aún pasos hacia delante en los límites mismos de lo imposible –con imprevisibles efectos transferenciales sobre todos los que participan del hermoso espectáculo–[1] o bien continúa avanzando por el camino, ya esbozado

---

[1] Destaca al respecto Hans Ulrich Gumbrecht, *Lob des Sports*, Francfort, 2007. La poesía perdida del ciclismo es evocada en Philippe Bordas, *Forcenés*, París, 2007.

ahora, de la autodestrucción, cuando débiles fans abruman con sus reconocimientos a estrellas igualmente débiles, los primeros borrachos, los segundos dopados. Se debe recordar, en este contexto, que ya Eurípides tenía por una plaga nacional a los deportistas, decadentes e independizados de su entorno, del siglo IV a. C. «Hay, ciertamente, innumerables males en la Hélade, pero ninguno peor que la casta de los atletas (*athletôn génous*).»[1]

Contra la necesidad sexual

En el tercer frente los activistas ascéticos se ocupan de las pulsionales sexuales. Como en muchas culturas antiguas, especialmente en aquellas con rígidas reglas patriarcales de casamiento y parentesco, la libido estaba condenada la mayoría de las veces a un largo aplazamiento –no era raro que tuviesen que pasar varias décadas entre la aparición de la madurez sexual y una posibilidad de *práxis* sexual legalizada–; el *éros* era experimentado por un sinnúmero de gente como un dilema invivible. El más amoroso de los dioses se mostraba, para un número incontable de seres humanos, como el más malvado. Si uno cedía al impulso sexual no tardaba en caer del lado del desorden; si se le resistía, se estaba expuesto a una permanente tortura interior. De este modo, la desesperación en el tema de la sexualidad se convertía en una magnitud constante en el malestar de la civilización. Las ampliamente difundidas instituciones liberatorias, como la prostitución, el concubinato, el desfogue con esclavos, la masturbación, las licencias juveniles, etcétera, mitigaban la turbación, pero no la suprimían. La respuesta ascética al desafío de la pulsión consistió en transformar el continuo exceso de ese impulso específico en un *élan* inespecífico hacia fines más altos. Al procedimiento para ello se lo ha llamado, en un lenguaje reciente, *sublimación*. Platón nos desveló su esquema al describir la escala por la que el deseo sensual asciende hasta convertirse en un *movens* espiritual, desde un cuerpo hermoso a otro y desde la pluralidad de los cuerpos hermosos a la singularidad de lo bello, que, finalmente, se revelaría como el lado del propio Bien que irradia hacia la sensibilidad. Por tanto, la crítica filosófica a la sexualidad únicamente reprocha a ésta, en sus acuñaciones ordinarias, el que sabotee la ascensión, sea cuando, insatisfecha, produce una fijación a fantasías

[1] Stefan Müller, *Das Volk der Athleten. Untersuchungen zur Ideologie und Kritik des Sports in der griechisch-römischen Antike*, Treveris, 1995, pág. 5.

frustrantes, sea cuando, satisfecha, deja que se derrame la energía psíquica, quedando aprisionada en un pequeño círculo de tensión y distensión. La crítica monástica a la sexualidad procede desde el comienzo de una forma más recia al demonizar directamente el deseo corporal, apuntando, no obstante, al mismo fin: generar un deseo infinito y mantenerlo a la temperatura necesaria. Este deseo *infinitizado* –cuyo fantasma continúa presente en la pudorosa metafísica del siglo XX bajo el título de *désir*– a nada tiene tanto que temer como a la recaída en la finitud, que vuelve a traer consigo un tibio prosaísmo. En éste dominarían los estados de ánimo triviales, la depresión, la falta de empuje, y hasta el excedente pulsional banal que no encuentra conexión alguna con programas llenos de finalidades y de altos vuelos. Una psique sin impulso ascendente sería incapaz de sentirse rodeada por lo Absoluto, dando como resultado la «tristeza», la taciturnidad de ánimo, eso a lo que los primeros abades dieron el nombre de *akedía*, el demonio del mediodía que paraliza el alma del monje con la indiferencia hacia Dios y hacia el resto de las cosas. La *akedía* figura en la lista de los siete pecados capitales como «inercia» o «pereza», y es temida por quienes la conocen incluso más que la reina de los vicios, la *superbia.*[1] En los tiempos modernos el deseo infinito se ha apartado de los seres humanos y ha transmigrado al sistema económico, que genera su propia inquietud, mientras que los individuos cada vez tienen mayor convencimiento de que ya no pueden seguir al imperativo perverso de desear y de disfrutar siempre más.

Contra la dominación y la enemistad

En el cuarto frente la revuelta ascética suprime la alienación, demostrando que el ser humano no puede ser nunca obligado ni a tener un señor ni a tener un enemigo. El procedimiento de liberación consistiría también aquí en exagerar voluntariamente ese mal. El asceta se esclaviza a sí mismo de forma tan radical que ninguna esclavitud empírica le puede ya hacer mella. Elige a su Señor en las alturas para librarse de todos los señores de segundo rango. Abraham se desprendió de los dioses visibles, confesando su fe en un Dios invisible, el sabio cínico-estoico se somete a la ley del cosmos, que lo emancipa de las arbitrarias leyes humanas, un Cristo irónico recomienda dar al César lo que es

[1] *Cf.* Josef Pieper, «*Über Verzweiflung*», en *Werke in acht Bänden*, vol. IV, *op. cit.*, pág. 274 sig.

del César, ya que la lealtad de los creyentes pertenece a Dios, por lo que la relación con el César no puede ser sino exterior, y Pablo deja claro a los fieles romanos que antes habían sido esclavos del pecado, pero que ahora, como esclavos de la justicia, son libres.[1] El mismo Pablo se presenta, al principio de la Carta a Tito, como un esclavo elegido de Dios, y justamente por ello, como un hombre libre. Hasta en los discursos modernos del *rule of law* [gobierno de la ley] sigue resonando aún el lenguaje del primer «suprematismo»,[2] según el cual sólo hay libertad bajo la Ley. El apremio que impone lo *supremo* rebaja todas las otras coacciones a la categoría de factores de segundo orden. El dominio de lo general es un medio que opone la ascesis al dominio de lo concreto. Por consiguiente, todo universalismo que pueda ser tomado en serio presupone un acceso ascético a la esfera normativa. Quien quiera tener un universalismo sin una labor de abnegación, como si aquél fuera un *ómnibus* que lleva a la igualdad, no ha entendido nada de los costes de las generalizaciones superiores.

Al mismo tiempo, el asceta se emancipa del constreñimiento a tener un enemigo al optar por un enemigo universal que estaría en su propio interior y del que en el mundo externo sólo pueden aparecer proyecciones de segunda clase. Quien sepa que el diablo está dentro de sí mismo ya no precisa ningún *partenaire* del mal exterior. De ahí el consejo de poner también la otra mejilla o el requerimiento budista de que el torturado no debe perder la compasión hacia su torturador. La ascesis moral quita de las manos del enemigo el poder de obligarnos a devolver el golpe. Quien supere el plano donde se produce la reacción ante la enemistad rompe el *circulus vitiosus* de violencia y contra-violencia; al precio, naturalmente, de seguir siendo él mismo el que carga con el sufrimiento.

Hipérboles morales de este tipo hallan eco, en la época moderna, sólo en un pequeño sector del público, mientras que las mayorías exigen de nuevo tener licencia para devolver los golpes. La causa de ello se ha de buscar, ante todo, en el cambio del estado de ánimo fundamental: la psicopolítica *antitimótica* del cristianismo, que casi durante dos milenios estuvo exhortando a una inquisición interior contra todos los movimientos del orgullo y de la autoafirmación, ya no encuentra apoyo en la moderna «sociedad del rendimiento».[3]

---

[1] Epístola a los Romanos, 6, 17-18.

[2] Como es evidente, el autor usa aquí esta expresión de un modo diferente de como la usará Malévich, el inventor del suprematismo artístico, para el cual sería una corriente que aspira a «la supremacía de la nada», mientras que aquí se trataría de una supremacía de lo Absoluto. *(N. del T.)*.

[3] *Cf.* Peter Sloterdijk, *Zorn und Zeit. Politisch-psychologischer Versuch*, Fráncfort, 2006.

No debe olvidarse aquí la indicación de que todo sistema jurídico altamente desarrollado conlleva una reproducción reducida de aquel abstenerse ascético a la contrarreacción directa, al imponer a quien sufre injusticia la exigencia de buscar una reparación indirectamente, mediante el juicio de un tercero conforme al ordenamiento jurídico.

Contra el tener que morir

En el quinto frente, los héroes de la diferenciación ética acometen contra la muerte, transfiriéndola desde la esfera de esa necesidad abstracta y fatal de tener que morir a la esfera de las *capacidades* personales, superando el terrorismo de la naturaleza al que los mortales están sometidos desde tiempos inmemoriales. Esto no tiene por qué llegar hasta la *fisificación* del pensamiento de la inmortalidad, como puede encontrarse en Pablo o, de nuevo, en los *biocosmistas* rusos [1] y, actualmente, entre los *tecno-gnósticos* americanos, cuya ambición es hacer que la teología quede absorbida por la física.[2] La transformación de la necesidad en una *capacidad* presupone un fuerte pensamiento de continuidad, que iría más allá del límite entre la vida y la muerte; esto puede extraerse de esas dos grandes escenas del arte de morir en la Antigüedad que son la muerte de Sócrates y la muerte de Jesús.[3] Mediante demostraciones de una muerte asumida, el final de la vida es transferido de un modo ejemplar, con un marcado sentido de la continuidad, a un orden simbólico, como si el «tránsito hacia el otro lado» no entrañara más que un cambio en la forma de aparición de la misma sustancia.

La muerte de la que se es capaz y que es objeto de cuidados por parte de la persona constituiría una revuelta directa contra el simple dejar de existir del animal, a lo que, no obstante, Job calificaba de un destino común al hombre. Contradiría también a aquel fatal derribamiento del hombre en general del que está lleno el mundo homérico, rebosante de muertos de segunda clase que yacen en tierra sin honor y se convierten en presa de perros y buitres, mientras que el inolvidable matador de hombres Aquiles encuentra un sitio en la me-

[1] *Cf.* anteriormente pág. 502 sig., apartado «Inmortalismo».

[2] *Cf.* Frank J. Tipler, *Die Physik der Unsterblichkeit. Moderne Kosmologie, Gott und die Auferstehung der Toten* (1994), Múnich/Zürich, 2007.

[3] *Cf.* anteriormente págs. 260-266, «*Performance...*».

moria helénica. La muerte cuidada como un símbolo en el cristianismo ampliaría el hecho de dejar memoria a todos los redimidos, que permanecerían inolvidados en la memoria divina y, que, por tanto, serían inmortales. El trabajo de los ascetas en el *continuum* vida-muerte podría ser descrito como una acumulación originaria de energía civilizatoria, que permite incrustar hasta a la coacción extrema en el interior del orden simbólico. Un vestigio moderno de esta civilización se mostraría en el movimiento, cada vez mayor en Occidente, de darse uno mismo libremente la muerte (*Freitod*), desmontando de un modo pragmático la exaltación metafísica del arte de morir ascético, pero partiendo de la evidencia, entretanto ampliamente asegurada, de que es al ser humano al que compete siempre experimentar su propio final en formas culturalmente cuidadas. Los buenos argumentos de los movimientos actuales a favor de una muerte digna tienen como objetivo disolver la alianza entre una religión reaccionaria y una medicina de aparatos progresista, que apenas tienen otra cosa en común que permitir una miserable muerte superior. En vez de eso, debería explorarse, también por parte de los no-ascetas, aquel logro de las culturas ascéticas de incrustar la muerte en el marco de una capacidad compartida.

La herencia postmetafísica de la revuelta metafísica

La retrospectiva de las revueltas ascéticas contra el principio de realidad de la Edad de Hierro permite una determinación más clara de eso que llamo la desespiritualización de las ascesis, que deja su sello en buena parte del camino hacia la modernidad, en tanto esta época se caracteriza por la superficialización pragmática de los entusiasmos metafísicos. Este proceso empujaría a los excesos hacia el ámbito de las artes, realizando por lo demás la reacomodación a lo que Gotthard Günther califica de tránsito «de la verdad del pensamiento al pragmatismo de la acción».[1] En este sentido, la Edad Moderna representaría un programa de sustitución de la secesión ética. Su presupuesto es la demostración de que es posible vencer en los cinco frentes de la vieja necesidad también con medios distintos de los que traían a la lucha los héroes de la ejercitación de tiempos anteriores. Fue precisamente este lema el usado por los *pansofos* del Renacimiento y los pioneros del pensamiento investigador en los inicios de la

[1] Gotthard Günther, *Die amerikanische Apokalypse, op. cit.*, pág. 277 sig.

Edad Moderna: «El hombre puede, por sí mismo, todo, con tal de que lo quiera». Al enfrentarse a la coacción existencial con respuestas inmanentes al mundo abrían la puerta a una época postmiserabilista, que, por la misma razón, es postmetafísica. Pensar y obrar de un modo postmetafísico significaría superar, con ayuda de la técnica y sin programas ascéticos extremos, las cargas de la antigua *conditio humana.* Los únicos ascetas de la época moderna de los que se desearía que sus triunfos fuesen auténticos son los atletas; en cambio, a los triunfadores espirituales sobre la *conditio humana* les ha sido quitada la autoridad que tenían por la cultura de la sospecha. Quien hoy día, tras cuarenta días en el desierto, oyera hablar a una zarza ardiente sería tildado de víctima de un episodio psicodélico. Quien pretenda trascender la sexualidad sin haberla conocido puede estar seguro de ser diagnosticado como un neurótico. Y el Buda Amida, revelado a monjes japoneses tras una privación del sueño durante cien noches, es considerado por modernos observadores del fenómeno religioso más bien como un efecto psicosemántico local.

Por su designio igualitario, la modernidad se ve obligada a volver a formular todas las verdades, a las que hasta ahora sólo tenía acceso una minoría, convirtiéndolas en verdades para la multitud y descuidando el resto no convertible. Con ello se priva de sus cimientos al extremismo de las prácticas ascéticas, pero dando la razón a sus tendencias: se trata, de hecho, de contraponer a la definición de la realidad como una calamidad, propia de una época agroimperial, algo que le es antitético (tanto mejor si ahora se articula con medios no-metafísicos y no-heroicos). Las reconversiones tienen lugar, sin excepción, tras la cisura tecnológica de la época moderna. El principio de su éxito se revelaría en el hecho de que en el curso de los últimos trescientos años ha quedado implantado un ciclo de aprendizaje civilizatorio sin parangón, gracias al cual cambiaron y no cesan de cambiar radicalmente las leyes de la existencia de la Edad de Hierro. En ocasiones esto ha ayudado a que el sueño del retorno a alguna Edad de Oro o a una restauración del paraíso alcanzase el poder político, y si bien nunca se habló del cumplimiento de ese sueño ya la tendencia del sueño en cuanto tal nos informa acerca de la atmósfera fundamental de la era moderna. Ésta se basaría en la intuición de que el propio principio de la realidad se ha convertido en un plasma moldeable. El maximalismo comunista, que no quería saber de nada que no fuera una gran restauración total, ha perdido su plausabilidad psicológica, y continúa viviendo sólo indirectamente de un odio que cae en el vacío y que los ex radicales y sus imitadores de la tercera y cuarta generación profesan a situaciones ahora mitigadas. La idea de la vuelta a lo

que ocuparía el segundo puesto en la jerarquía de lo mejor sigue teniendo aún, sin embargo, un alto encanto práctico.

De hecho, los europeos y americanos de la segunda mitad del siglo XX se han catapultado a una nueva Edad de Plata –por decirlo en conceptos hesiódicos–. Dentro de su «palacio de cristal», han creado para la mayoría una situación vital que se diferencia, no de un modo gradual, sino epocal, o, mejor dicho, *eónico*, de todo lo que todavía existía hace unos pocos siglos. Recordemos, una vez más, la «Revolución de Octubre» de 1846, fecha de las que hacen época en la historia del sufrimiento.[1] Hemos de destacar asimismo la desagrarización de la vida económica y, con ello, el adiós a la «*idiocia* de la vida rural».[2] Es algo indudable, para el historiador, que casi todos los habitantes de *palacio de cristal* sacan provecho, al menos desde el punto de vista material e infraestructural, de las mejoras sin precedentes de sus condiciones de vida,[3] un hecho completado y confirmado por el florecimiento, igualmente sin precedentes, de toda una cultura de reivindicaciones. La espiral de resignación de la Edad de Hierro se ha invertido, convirtiéndose en una espiral del deseo. En esta situación, la filosofía pierde su mandato de extralimitar hacia arriba al mundo estático de la necesidad, mandato que ella, como ala teorética de la diferenciación ética, gestionó durante dos mil años. Se transforma en una asesora que explica las ventajas de no vivir ya en una Edad de Hierro. Se convierte en una oficina de traducción, trocando el saber heroico en un saber civil. El resto esotérico lo avala con su propio patrimonio.

Sobre la defensa de la segunda Edad de Plata

Fue Richard Rorty el que ha hecho propaganda de la forma más coherente y simpática durante las últimas décadas de esta labor de *traducción*, sobre todo porque no ocultaba su toma de partido inspirada por John Dewey a favor de la primacía de la democracia sobre la filosofía, por su propia comprensión de las exageraciones del pensamiento heroico –que él también llama pensamiento romántico o fundado en la inspiración–. Lo que alinearía al americano Rorty en las mejores tradiciones de la filosofía europea del barroco y de la

[1] *Cf.* anteriormente pág. 483, «La "Revolución de Octubre"».

[2] Karl Marx, Friedrich Engels, *El manifiesto comunista*, Parte Primera.

[3] *Cf.* Peter Sloterdijk, *Im Weltinnenraum des Kapitals. Für eine philosophische Theorie der Globalisierung*, Fráncfort, 2005, pág. 265 sig.

Ilustración británico-francesa-alemana es su inconmovible fidelidad al pensamiento de la mejora del mundo, una fidelidad que se manifiesta de la forma más anticuada y, a la vez, estimulante en su libro sobre la mejoría de América.[1] Rorty fue, junto a Hans Jonas, el único pensador del último medio siglo del que se podía aprender por qué un filósofo que esté en la cima de la época ha de tener la valentía de la simplicidad: sólo con un lenguaje libre de jerga se puede hablar con los contemporáneos sobre la causa de que nosotros, pertenecientes a la civilización moderna, no lleguemos, ciertamente, a una Edad de Oro, pero sin que por eso debamos vernos como ciudadanos de una Edad de Hierro. Hablando sobre este tema coincidirían la filosofía y la no-filosofía, hasta tal punto de encajar entre sí determinadas tesis de la historia de la filosofía e intuiciones cotidianas. Se ha de contradecir con un lenguaje medio a los conservadores grandilocuentes que siguen cultivando el idioma de la Edad de Hierro, como si no hubiera pasado nada.[2] En la misma tonalidad se habría de contestar a los ideólogos de la izquierda radical, cada vez más virulentos, los cuales, desilusionados por el fracaso del retorno a la Edad de Oro, hacen todo lo que pueden para denigrar a la Edad de Plata como una farsa. Solamente en una conversación así se puede poner en su punto el contenido racional de esos discursos, defendidos de un modo algo exagerado y rechazados de un modo aún más exagerado, acerca del «fin de la historia» tras el colapso de la Unión Soviética.[3] El fin de la historia sería una metáfora de la invalidación del principio de realidad dominante en la Edad de Hierro a consecuencia de una serie de medidas no-heroicas contra las cinco situaciones de penuria a que hemos aludido; medidas como las siguientes: el cambio radical en la política industrial, desde la escasez de antes a la superoferta actual; la división del trabajo, en los ámbitos de la economía y del deporte, entre los rendimientos de una élite

[1] Richard Rorty, *Stolz auf unser Land. Die amerikanische Linke und der Patriotismus*, Fráncfort, 1999 (trad. cast.: *Forjar nuestro país: el pensamiento de izquierdas en los Estados Unidos del siglo XX*, Paidós, Barcelona, 1999).

[2] Esto vale para todos los autores de las diversas revoluciones conservadoras del siglo XX. Como ejemplo reciente de esta tendencia, *cf.* el tratado belicista del neoconservador americano Robert D. Kaplan, *Warrior Politics. Why Leadership demands a Pagan Ethos*, Nueva York, 2002 (trad. cast.: *El retorno de la antigüedad política de los guerreros*, trad. de Jordi Cotina, Ediciones B, Barcelona, 2002).

[3] En este lenguaje formulaba Rorty el manifiesto más intensivo de finales del siglo XX en pro de un renacimiento del pensamiento de mejora del mundo a partir de las fuentes de la religión civil americana como la entienden Whitman y Dewey: una izquierda cultural. *Cf.* Richard Rorty, *Stolz auf unser Land*, *op. cit.*, págs. 73-103. Tras el desquiciamiento provocado por el 11 de Septiembre de 2001 en el discurso de Estados Unidos y del resto del mundo este documento había perdido toda posibilidad de influencia; hoy día es leído como una utopía liberal proveniente de una época ya hundida, y está por ver si vuelve a tener una nueva oportunidad en la era de Obama.

y el esfuerzo moderado de los más; la desregulación general de la sexualidad; el paso a una cultura de masas sin señores y a una política de cooperación sin enemigos; el arranque de una tanatología postheroica.

Ninguna de estas medidas está exenta de defectos, ninguna de ellas puede elevarse del todo por encima del plano del mal menor, y, en más de un aspecto, incluso son percibidas como males mayores de nuevo cuño. Por ello, los innumerables habitantes de una segunda Edad de Plata que no se entiende a sí misma como tal tienden a hablar mal sobre el nuevo estado de cosas. Lo conocido con el nombre de *postmoderno* no es, en gran parte, otra cosa que la evisceración mediática del malestar por eso que sería *lo segundo mejor*, con todos los riesgos que van adheridos a los pesimismos de lujo. La pregunta fatal es si se lograrán estabilizar los estándares de la Edad de Plata aparecida como un mero episodio o si estará en puertas una recaída en una nueva Edad de Hierro, de cuya actualidad están convencidos tanto los antiguos como los nuevos realistas, en gran medida basándose en el hecho de que más de dos terceras partes de la humanidad nunca han salido de ella. Tal recaída no sería cosa del destino, sino una consecuencia de reacciones intencionadas contra las paradojas de la existencia en un grado *sub-óptimo*.

La decisión sobre la marcha posterior de las cosas depende de si el contexto del aprendizaje de la modernidad se puede desarrollar, a través de un conjunto de crisis tecnológicas, políticas, económicas, culturales, epistemológicas y sanitarias, hasta convertirse en un *continuum* suficientemente estable de un saber cómo mejorar y de una capacitación para la optimización. En qué poco grado este *continuum* es entendido como una obviedad es fácil de comprobar teniendo presente que la historia de las ideas de los siglos XIX y XX trajo consigo una serie inacabable de alzamientos de la animadversión contra la civilización y del resentimiento antitecnológico, independientemente de que éstos tuvieran lugar en nombre de la fe, del alma, de la vida, del arte, del pueblo, de la identidad cultural o de la multiplicidad de especies. Tales arrebatos significaron suspensiones de la labor de entrenamiento que infligieron a la *fitness* de la modernidad graves perjuicios, y el peligro de nuevas rupturas no está excluido, como demuestra la omnipresencia de los fundamentalismos, rojos, negros o verdes. El «discurso de la modernidad», y no sólo el filosófico, exige una continua aclaración de la agenda y un rechazo de falsos planes docentes. Cada generación tiene que elegir entre los escapismos y las formas capaces de tradición. Aunque sólo sea para asegurar la posibilidad de una continuidad de aprendizaje efectiva es indispensable un filtro intensivo de la producción de ideas

contemporánea, una tarea que en otros tiempos se quería confiar a la «crítica», ahora completamente desnuclearizada. La crítica es sustituida por una teoría afirmativa de la civilización que se apoya en una inmunología general.[1]

Trabajo del canon en la modernidad

La modernidad depende, más que cualquier otra forma de civilización anterior a ella, de una ordenación de lo que merece ser transmitido y de la reducción de desarrollos *maladaptivos*, por mucho que los avisos, necesarios, de los actores de una generación como la actual, que se regodea con desarrollos expresivos defectuosos, puedan ser tomados como intervenciones represivas. El hecho de que esté permitido refocilarse en malas adaptaciones de corta vida constituye, por lo demás, una buena porción del encanto de las formas de vida modernas, dándoles un aroma de libertad y de inconsecuencia. Libera a la actualidad de la carga de crear modelos; no por casualidad la modernidad es El Dorado de los movimientos juveniles. La mayor tentación de éstos consiste en eliminar el futuro con el pretexto de ser ellos mismos el futuro. Quien se limite a las formas de vida de «una edad» no necesita preocuparse por la mediación de modelos en procesos concernientes a más edades.[2] Dado que en condiciones liberales hasta las formas evidentemente *maladaptivas* tienden a reproducirse y su fantasma circula en las próximas generaciones, para el proceso civilizatorio es importante convertir tales variaciones, tan pronto como sea posible, en cosas de museo, a más tardar una generación después de la retirada de los protagonistas.[3]

De hecho, se ha de ver como una de las funciones más importantes del archivo cultural moderno hacer superfluo un *índice*, que se ha vuelto contraproducente, de los libros y obras de arte prohibidos. El archivo conserva para

---

[1] *Cf.* más adelante pág. 571 sigs., párrafo que empieza «Con estos mandatos».

[2] La contraposición entre *una edad* y *más edades* subyace en los estudios sociológicos y lingüístico-filosóficos de Eugen Rosenstock-Huessy.

[3] En este contexto es, en principio, importante el distanciamiento crítico que Peter Weibel ha realizado en sus escritos respecto al Accionismo Vienés y al culto a la droga de los años sesenta y setenta, anulando la axiomática del *selfish art.* Entre los representantes de la historia del arte domina, hasta ahora, ante el triunfo del arte *maladaptivo*, una perplejidad que exhibe una fuerte jerga. Al mismo tiempo, se hace esperar el aprovechamiento de la enorme *œuvre* de Bazon Brock: parece ser el único artista y teórico del arte contemporáneo que ha dado una expresión conceptual, desde la inmanencia del propio arte, a la necesidad de una recivilización del arte.

siempre, piadosamente, todos los errores importantes e interesantes, todos los proyectos sin mañana y todas las eclosiones irrepetibles.[1] Sus colecciones son reclutadas estrictamente fuera del canon con que el proceso real generacional sigue trabajando. De otro modo la conservación museística caería en el peligro de ser confundida con algo modélico para los sucesores, cosa que es, por lo demás, el error preferido de los artistas contemporáneos: considerar al museo público, tras la difuminación de los movimientos museísticos *clásticos* [de lo *fragmentario*], como una colección de obras normativas y desconocer su nueva función como estación final para singularidades, es decir, como depósito para producciones incapaces de conexión y que no se han de repetir. Estos artistas entienden asimismo de un modo falso la función de las colecciones privadas, que, al fin y al cabo, consistiría en sacar de circulación obras pseudo- transcendentes. Por cierto que la parálisis que afecta hoy día a las llamadas ciencias del espíritu se ha de atribuir a que sus actores se han instalado, de forma mayoritaria, en el archivo como espectadores que flotan libremente –Rorty los califica, en un tono ligeramente despectivo, de *detached cosmopolitan spectators*–, dejando en manos del azar y del fanatismo el trabajo programático de formación de un código civilizatorio con capacidad de futuro.

Repeticiones malignas I: la cultura de los «campos»

Conectando con estas observaciones me gustaría mencionar algunos fenómenos *maladaptivos* que dejaron su sello en el proceso civilizatorio del siglo XX. Desde la perspectiva actual, se han de leer como síntomas del triunfo de la repetición maligna en series de transmisión reciente, representando por ello casos serios de una ciencia de la «cultura» intervencionista: me refiero, en primera lugar –en conexión con las reflexiones del apartado anterior– a la cultura del asesinato político en la política pseudometanoética del siglo XX, luego, a la debilitación del factor imitativo en la pedagogía contemporánea, y, finalmente, al rechazo ilusorio de la imitación en la estética moderna.

En lo concerniente a la alienación de la *metánoia* en las políticas revolucionarias del siglo XX no necesito añadir mucho a lo ya dicho sobre la biopolítica

[1] *Cf.* Ilya y Emilia Kabakov, *Katalog zur Ausstellung der Grossinstallation «Palast der Projekte» in der Kokerie Zollverein*, Hesse, 2001, donde bajo tres rúbricas –«¿Cómo puede uno mejorarse a sí mismo?», «¿Cómo se hace al mundo mejor?» y «¿Cómo se estimula el surgimiento de proyectos?»– se hace un compendio humorístico de la modernidad utópica en 65 proyectos particulares.

del bolchevismo. El intento de conseguir por la fuerza, mediante medidas técnicas y políticas destinadas a grandes colectivos, lo que en tiempos anteriores apenas era alcanzable incluso mediante ejercicios ascéticos extremos de individuos altamente motivados, llevó inevitablemente a una política de absolutismo de los medios. Dado que en la intención de este alto grado de ambición se sugería como el medio de los medios la liquidación del prójimo perezoso, surgió en la primera mitad del siglo XX la forma más inaudita de la historia de una cultura *maladaptiva*: la cultura de los *campos*.[1] Ésta servía a la represión bajo pretexto de reeducación, a la aniquilación bajo pretexto de trabajo y, al final, a la liquidación sin pretexto alguno. Al principio se podría dudar en aplicar el concepto de «cultura» a tales fenómenos. Sin embargo, si se tiene presente el alcance de los mundos de los *campos*, sus premisas ideológicas, su despliegue logístico, sus presupuestos personales, sus implicaciones morales, sus efectos creadores de hábitos y sus efectos psíquicos colaterales sobre los encargados del funcionamiento de los mismos,[2] no se podrá evitar el uso del término «cultura» para designar monstruosidades que podían aprenderse casi de un modo profesional y ancladas en rutinas. Si bien es verdad que uno tiende al principio a opinar que, a largo plazo, no le podía ir bien a la capacidad de transmisión de las normas de los *campos*, es incontestable el hecho de que durante la mayor parte del siglo XX hubo una cultura subhumana de internamiento, de segregación y de aniquilación con una duración más larga de lo que jamás se hubiera podido pensar admitiendo una serie de premisas tanto morales como culturales. El crimen organizado por el Estado del partido revolucionario alcanzó en la Unión Soviética y en China un estadio weberiano, si se designa como tal la transición de un estado de excepción a otro de burocratización. Una inversión *maladaptiva* de efectos tan duraderos se puede encontrar, a lo sumo, en las formas de vida de las *cortes de los milagros* parisinos de los siglos XVII y XVIII, en aquellos contramundos de ladrones, mendigos y gitanos que fueron eternizados en novelas decimonónicas –sobre todo en *El jorobado de Notre Dame* de Victor Hugo–: también en ellos había surgido algo así como una contracultura estable y perversa con posibilidades insospechadas de transmisión. Constituyó una cultura paralela nacida de la penuria de los pobres de

[1] *Cf.* Giorgio Agamben, *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*, Fráncfort, 2007 (trad. cast.: *Homo sacer*, trad. de Antonio Gimeno Cuspinera, Pre-Textos, Valencia, 1998).

[2] Harry Graf Kessler anota en sus *Diarios* de 1918 a 1937 (editados por Wolfgang Pfeiffer-Belli, Fráncfort, 1982, pág. 689), las observaciones de Caffi, corresponsal del *Corriere della Sera*, en diciembre de 1931: «Ningún verdugo bolchevique habría aguantado más de dos años [...]. Habrían frecuentado todos los manicomios; los sanatorios de la costa de Crimea habían estado llenas de verdugos enloquecidos».

la gran ciudad. En cambio, la cultura de los *campos* del siglo XX, tanto tiempo activa, es obra exclusivamente de los Estados pseudo*metanoéticos* que invocaban para su justificación la Revolución francesa y adoptaban la santificación jacobina del terror.

El dato de nacimiento del exterminisno moderno como empresa e institución se puede determinar con exactitud. Se trata de los decretos leninistas sobre el terror rojo, del 5 de septiembre de 1918, en los cuales se dice *expressis verbis* que hay que encerrar a los enemigos de la Unión Soviética en campos de concentración, para ir eliminándolos paso a paso. Este modo de proceder, proyectado en los primeros años como algo provisional, fue mantenido de forma masiva hasta los años cincuenta, y, en versiones mitigadas, hasta los años ochenta del siglo XX, al final con la cooperación de la psiquiatría soviética, que se apoyaba en el axioma de que en el descontento con las formas de vida del socialismo real se ha de reconocer el síntoma de una enfermedad psíquica grave.

Las fechas cantan: el mundo de los campos de concentración nazis duró apenas doce años, los de la Unión Soviética casi setenta, y los del maoísmo al menos cuarenta años, con largos epílogos en el sistema penitenciario del capitalismo autoritario de la China actual. Lo cual significa que el exterminismo soviético pudo estar difundiendo sus copias durante tres generaciones y el maoísta hasta una segunda generación, extendiéndose las sombras de su actuación hasta el día de hoy: el sistema *laogai* –que quiere decir, literalmente, «reeducación mediante el trabajo»– ha alcanzado a más de cincuenta millones de personas y extirpado a una tercera parte de ellas. Hay que agradecer al antifascismo de todos los colores la tenacidad con la que ha puesto en la picota las monstruosidades hiper-*maladaptivas* del Estado nazi, sobre todo el holocausto, esa síntesis alemana de *amok* y rutina. Sigue siendo digna de mención la asimetría evidenciada en la «elaboración» del tema: los «antifascistas» de orientación soviética o maoísta siempre han eludido la cuestión de qué es lo que les lleva a tratar con tantísima mayor discreción los excesos, cuantitativamente aún mayores, ocurridos en su propio campo. Hasta hoy apenas se ha difundido el reconocimiento de sus proporciones, pese a Alexander Solzhenitsin, pese a Yung Chang, pese a *El libro negro del comunismo.*[1] Mientras que la ne-

[1] *Le livre noir du communisme: crimes, terreur et répression* es un controvertido libro escrito por profesores universitarios y experimentados investigadores europeos y editado por Stephane Courtois, director de investigaciones del Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS), la mayor y más prestigiosa organización pública de investigación de Francia, en 1997, traducido al castellano por César Vidal con el título *El libro negro del comunismo: crímenes, terror y represión,* Espasa Calpe y Planeta, 1998. *(N. del T.)*

gación de los crímenes nazis ha sido considerada con razón como un hecho delictivo, las fechorías del archipiélago marxista pasan todavía hoy día, en no pocos círculos, como delitos caballerescos de la historia.

De todo esto se aprende que no es verdad que las mentiras tengan siempre *piernas cortas*. Si formas *maladaptivas* de esta magnitud pudieron educar a una segunda y a una tercera generación quiere decir que sus *piernas son más largas* de lo que corresponde a una mentira corriente. Merece una reflexión la cuestión de por qué pudieron durar tanto. No tendría sólo que ver con la singular legalidad de los Estados dictatoriales, que tienden a clausurarse en su anormalidad, sino incluso con los fundamentos mismos de la modernidad: con ésta vuelve a resurgir, revistiendo una acritud hasta entonces desconocida, el distanciamiento, conocido desde estadios culturales más antiguos, entre el éxito desmoralizador y la ejemplaridad legítima. Si un pensador de la estatura de Sartre estuvo decidido a silenciar hasta bien entrados los años cincuenta los hechos del mundo de *campos* soviético, en su origen, su alcance y sus consecuencias, llegando hasta a denunciar a los críticos occidentales de los *campos* –entre ellos a Albert Camus– como embusteros y lacayos de la burguesía, es evidente cómo la mayor anomalía *maladaptiva* en la historia política de la humanidad proyectó sus sombras sobre la facultad de juicio de intelectuales eminentes. La información esencial, desde el punto de vista de la teoría cultural, estaba ya encerrada en el simple cómputo de los años: la decisión de callar por parte de Sartre acompañaba la entrada de esa *cultura de campos* soviética en su tercera generación, apoyando la perversa transición de lo que había sido una «medida» a la condición de una institución. Si se tiene en cuenta el sentido innegable, o colateral, de la expresión sartriana de ser un «compañero de viaje» del comunismo, tampoco se puede negar que con él –que parecía encarnar el oráculo moral de su generación– entraba en escena el arquetipo del falso maestro, aunque los guardianes de la memoria crítica prefieran discutir tomando como referencia la persona de Heidegger. Puede que Heidegger haya sido un maestro falso enfrentado a la modernidad, pero el último Sartre fue enteramente el maestro falso de la modernidad.[1] Únicamente en el marco de una musealización estricta se puede realizar en autores de este rango la diferenciación entre ser grande y ser modelo.

[1] *Cf.* el estudio de Luuk van Middelaar, *Politicide. De moord op de politiek in de Franse filosofie*, Ámsterdam, 1999, donde se reprocha a Sartre y a la mayoría de los filósofos franceses haber favorecido la destrucción de la razón política.

Repeticiones malignas II: la erosión de la escuela

En lo tocante a la decadencia de la cultura del esfuerzo y de la conciencia de la disciplina en la pedagogía de la segunda mitad del siglo XX, hay que decir que esto constituye el capítulo más reciente en la larga historia de la cooperación antagónica entre el Estado moderno y la escuela moderna. Ya he mostrado cómo la ligazón y la contraposición entre la semántica estatal y la semántica escolar hizo surgir, inevitablemente, al menos desde el siglo XVII en Europa, tensiones crónicas entre esos dos «sistemas parciales». Cuando la típica exigencia de suministrar ciudadanos utilizables que pone el Estado a la escuela es traducida por ésta como la misión de formar personalidades autónomas queda preprogramada una fricción permanente, por un lado, como disfunción creadora, por otro, como fuente de repetidas decepciones. Se puede constatar, de forma sumaria: la alta cultura burguesa ha surgido de los *excedentes* del humanismo de la escuela, por encima del encargo de educación dado por el Estado.[1] Se puede hablar directamente de una *felix culpa* del anterior sistema de cultura burguesa: daba a sus pupilos más talentosos infinitamente más motivos culturales de los que pudiera necesitar en sus funciones civiles. En este contexto puede tener sentido la indicación de que algunos de los más grandes fenómenos de excedencia espiritual de la reciente historia del espíritu –el de Johann Gottlieb Fichte, como reinventor de la teoría del *extrañamiento*, y el de Friedrich Nietzsche, en cuanto modernizador del pensamiento cristiano del superhombre– cursaron estudios secundarios en la misma escuela (Fichte de 1774 a1780,[2] Nietzsche de 1858 a 1864), en Pforta, junto a Naumburg, en Tubingia, que en su época pasaba por ser uno de los institutos más estrictos de Alemania. Estaría de más explicar aquí cómo la *Tübinger Stift* cumplió con creces su tarea de formación en sus pupilos Hölderlin, Hegel y Schelling. La historia de la revolución ha contestado más bien con tono de reserva a la cuestión de cuánto puede deber el alumno Karl Marx, que finalizó los estudios secundarios en 1835, a sus decisivos años de instituto en Tréveris, el anterior colegio jesuítico de la Trinidad.[3]

[1] *Cf.* anteriormente pág. 444 sigs., «Razón de escuela...».

[2] *Cf.* Stefano Bacin, *Fichte in Schulpforta: Kontext und Dokumente*, con una traducción del discurso de *Valediktion* («*despedida*» de la escuela al final de los estudios) de Fichte, Stuttgart, 2007.

[3] Acerca de los *excedentes* social-idealistas del sistema universitario alemán en el siglo XIX, *cf.* Matthias Steinbach, *Ökonomisten, Philanthopen, Humanitäre: Professorensozialismus in der akademischen Provinz*, Berlín, 2008.

En la fase reciente de la historia de la escuela se ha invertido en muchos lugares la *maladapción* creadora de la escuela clásica, dando lugar a una *maladapción* maligna, que puede ser llamada moderna en tanto resulta de una perturbación, típica para la época, de las funciones de modelo y de la decadencia, vinculada a ello, de la conciencia de ejercicio y esfuerzo. Como consecuencia de esto, la escuela se acerca a un punto en donde implosiona doblemente, de manera que deja de producir tanto ciudadanos como personalidades. Se dirige a una fase que estaría más allá de la función de conformar ciudadanos y generar *excedentes*, una fase que, en todos los aspectos, deja de lado tanto la utilidad directa como la creatividad indirecta del alumnado. Año tras año despide cohortes de alumnos más y más desorientados, en los que se nota cada vez más claramente su acomodación a un sistema escolar que ha perdido, de una forma *maldaptiva*, el timón, sin que tengan la menor culpa de ello ni los maestros individuales ni los alumnos. Ambos están unidos en una *ecumene* de la desorientación, de lo que a duras penas puede encontrarse algo parecido en la historia, siempre que no se quiera hacer referencia a la larga noche de la educación entre el colapso del sistema escolar romano en el siglo V y el resurgimiento de una cultura escolar humanístico-cristiana, como consecuencia de las reformas alcuino-carolingias en el siglo VIII.

Para diagnosticar la enfermedad habría que mostrar *en detail* cómo la escuela actual participa en el proceso que Niklas Luhmann llama la diferenciación de los sistemas parciales. Diferenciación significa aquí el establecimiento de estructuras organizadas estrictamente autorrefenciales dentro de un sistema parcial, de un «campo de *práxis*», o por expresarlo según la teoría de la evolución: la institucionalización del *selfishness*. Fue un impulso ingenioso de Luhmann mostrar cómo el crecimiento de la capacidad de rendimiento de los sistemas parciales de la «sociedad» moderna –indiferentemente de que se trate de la política, de la economía, del derecho, de la ciencia, del arte, de la iglesia, del deporte, de la pedagogía o del sistema sanitario– depende del continuo incremento de autorreferencialidad, hasta ajustarse a un estadio de total clausura autorreferencial. Desde la perspectiva de la teoría moral, esto implicaría la transformación del *selfishness*, en el plano de los sistemas parciales, en una virtud regional. Para la crítica de la «sociedad» la consecuencia de ello es que la protesta impotente contra el cinismo del poder es reemplazada por una clarificación sistémica, es decir, una clarificación de la tarea de instrucción.

Una transvaloración de los valores condicionada por el sistema presupone la desdemonización de la preferencia por uno mismo, tal como se observa en

los escritos de los moralistas europeos entre los siglos XVII y XIX.[1] De ahí que no sea extraño topar, en el centro de cada sistema parcial, con una perversión neutralizada. Pasa por perversa no únicamente la desviación ofensiva del transgresor respecto a la norma moral, sino que aparece como algo aún más perverso admitir con toda franqueza que el sistema subordinado sólo se interesa, en definitiva, por sí mismo, no por sus posibles mandatos en el marco de algo superior.[2] Por ello, existe una estrecha conexión entre el cinismo y la perversión; con todo, el cinismo, como falsa conciencia ilustrada, dice la verdad sobre lo falso, al ayudar a la inmoralidad a ser franca. Donde antes se impuso la franqueza –la *alétheia* de los sistemas– fue en el ámbito de la política, cuando Maquiavelo desveló las leyes propias de la acción política y recomendó su emancipación –durante mucho tiempo sentida como escandalosa– de la moral general. A ella le siguió la teoría económica, desde la aparición de la producción por medio de máquinas, a finales del siglo XVIII. Ya los primeros liberales, como Mandeville y Adam Smith, lo habían entendido muy bien: lo primero es la amortización, luego la moral. El sistema industrial reconocía sin embozo alguno su tarea de reportar beneficios a los productores, a fin de que se sirvieran de sus créditos para poder realizar nuevas inversiones y asumir los costos salariales. Por decirlo brevemente: lo «social» sólo se puede tener en cuenta, en el marco del sistema, respecto a cálculos de los efectos colaterales. El argumento de que cuando más beneficia la economía al mundo circundante es cuando se concentra en lo que puede hacer mejor –a saber, generar beneficios– es totalmente correcto, y, no obstante, no va más allá de una turbia plausibilidad, porque con el éxito evidente de un lado crece la evidencia contraria: el *selfishness* del sistema económico pasa por encima de demasiados otros intereses, se quiera o no describirlos como los intereses de la totalidad.

Naturalmente, los sistemas parciales restantes se ven obligados, con mucha más fuerza, a ocultar su *selfishness* y a justificarse mediante vagas retóricas holísticas.[3] Esto no cambia nada en su conversión, de hecho, en *selfish systems*.

---

[1] Niklas Luhmann, «*Am Anfang war kein Unrecht*», en *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, vol. III, Fráncfort, 1993.

[2] No están claras las relaciones entre la teoría de la perversión teológica, psicoanalítica y sistémica. Que las contribuciones psicoanalíticas al respecto no hagan, por lo general, apenas otra cosa que traducir a un lenguaje distinto la crítica cristiana al egoísmo se puede deducir de trabajos como el de Janine Chasseguet-Smirgel, *Anatomie der menschlichen Perversion*, Stuttgart, 1989.

[3] Dado que, al fin y al cabo, sólo pueden necesitar expertos «incrustados» en ellas, estas disciplinas retóricas no generan ninguna ciencia auténtica y dificultan su acceso al plano de formación de teorías que no se sirven a sí mismas.

Cada uno de estos sistemas parciales produce los así llamados expertos, que explican al mundo circundante por qué las cosas tienen que desarrollarse tal como uno sabe que se desarrollan. Han de explicar al público escéptico por qué el beneficio propio, demasiado visible, del sistema parcial es sobrepasado por el beneficio general. Con todo, aún no podemos representarnos un sistema medicinal que diga abiertamente que sirve, en primera línea, a su propia reproducción. Tampoco del lado de las Iglesias se ha podido oír hasta la fecha que su única finalidad sea el mantenimiento de las propias Iglesias, aunque entre la gente de Iglesia la palabra franca sea considerada una virtud. Y menos aún se ha de contar con un sistema escolar que un día sea lo suficientemente perverso como para admitir que su única tarea consiste en mantenerse, de algún modo, él mismo vivo, para aportar a quienes sacan provecho de él, sobre todo a docentes y a empleados de la Administración, el disfrute de un lugar de trabajo seguro y de sólidos privilegios.

Donde no hay que esperar confesiones tendrán que ayudarnos los diagnósticos. Los diagnósticos hacen de las perversiones problemas estructurales. El problema del sistema escolar actual consiste palmariamente en que no sólo ya no es capaz de cumplir con el encargo que recibe del Estado de formar ciudadanos, al devenir demasiado poca clara la definición del fin ante las exigencias del mundo profesional actual, sino que tal problema se articula con una claridad aún mayor en el abandono de su *excedente* humanístico y artístico, para dedicarse a una actividad más o menos desespiritualizada de rutinas didácticas con un fundamento pseudocientífico. Al no tener ya la escuela, durante los últimos decenios, la valentía de la *disfuncionalidad*, demostrada de forma persistente desde el siglo XVII, se ha transformado en un vacío *selfish system*, orientándose exclusivamente en las normas de su propia actividad. Produce docentes que sólo nos recuerdan docentes, especialidades que únicamente nos recuerdan especialidades, alumnos que sólo nos recuerdan alumnos. Además, la escuela se minusvalora convirtiéndose en «antiautoritaria», sin dejar de ejercer, formalmente, su autoridad. Dado que no hay manera de invalidar la ley del aprendizaje mediante imitación, la escuela corre el riesgo de hacer de su reluctancia a presentar un modelo que imitar el modelo que se repetirá en la próxima generación. La consecuencia de ello es que en la segunda o tercera generación aparecerán exclusivamente maestras o maestros que sólo seguirán celebrando la autorreferencialidad de la enseñanza. Es autorreferencial una enseñanza que tiene lugar porque está en la naturaleza del sistema dejar que tenga lugar. Con la diferenciación del sistema escolar ha aparecido una situa-

ción en que la escuela sólo conoce una única especialidad fundamental, que se llama «escuela». Y con ella se corresponde el único fin externo de la enseñanza: la finalización de la escuela. Cuando se deja una escuela así se ha aprendido, a lo largo de hasta trece años, a no tomar a las maestras y a los maestros como modelos. Adaptándose al sistema se ha aprendido un aprendizaje que ha renunciado a la interiorización de las materias; uno se ha ejercitado, de forma casi irreversible, en el tratamiento de un tema sin ningún ejercicio propio que se lo pudiera apropiar. Se ha adquirido el hábito de un aprendizaje-como-si, que hace suyos, de forma defensiva, los objetos más variados, con la convicción, verdadera según la inmanencia del sistema, de que la capacidad de acomodarse a las formas de enseñanza existentes es, de momento, el fin de toda pedagogía.

Ante estos fenómenos, algunos pensadores radicales del sistema escolar han alzado la petición de la disolución de todo este sistema, sea, como en el caso de Ivan Illich, postulando una «desescolarización de la sociedad», sea, como defienden los actuales pedagogos reformistas, mediante la propuesta de suprimir todo el sistema de materias establecido, a fin de transformar la escuela, durante esos años decisivos, en un abierto campo de entrenamiento para la inteligencia polivalente de los jóvenes. Tales exigencias casan con el gran cambio radical de la cultura del libro en cultura de redes que se ha realizado en las dos últimas décadas. Este vuelco radical llevaría, en la práctica, a una especie de asilvestramiento de la inteligencia, cosa que podría describirse como una pedagogía de la jungla controlada. En este contexto merecen ser señalados algunos resultados fácticos, que indican que en los jóvenes que pasan mucho tiempo con juegos de ordenador y comunicaciones *junk* se pueden observar grandes efectos de entrenamiento en el tratamiento inteligente de datos-basura. Steven B. Johnson ha resumido estos desarrollos bajo un título, que hace que presten atención los padres y los teóricos de los sistemas: *Everything bad is good for you.*[1] En él podemos leer la tesis de que casi cualquier forma de fuerte *enculturación* es mejor que compartir un *selfish system maladaptivo* que sólo produce parodias de la educación de otros tiempos. El problema del falso maestro, que he tratado en un contexto filosófico hablando de Sartre, retorna, a nivel sistémico, como el problema de la falsa escuela.

[3] Steven Johnson, *Neue Intelligenz. Warum wir durch Computer-spiele klüger werden*, Colonia, 2006.

Repeticiones malignas III: el sistema artístico autorreferencial de la modernidad

Observaciones de este tipo y de esta tendencia se siguen agudizando tan pronto como uno se ocupa del sistema del arte de la modernidad. A cualquier espectador de la historia del arte desde 1910 hasta hoy le es evidente que en este período de tiempo se ha consumado la catástrofe de las artes plásticas. Las tres generaciones decisivas de artistas en el campo de las artes plásticas –la de 1910 a 1945, la de 1945 a 1980 y la de 1980 a 2005– han ampliado el ámbito de su oficio por el avance vertiginoso de los nuevos procedimientos. Al mismo tiempo, cada una de ellas ha desaprendido la capacidad de conectar con el nivel de suma exigencia artística de la generación anterior. En su gran mayoría han dejado de seguir la cadena dorada de imitaciones –temáticas, técnicas y formales– en el plano de los experimentos artísticos ilimitados de la modernidad.

La catástrofe del arte se revela como una catástrofe del procedimiento de imitación y de la conciencia de entrenamiento vinculado a él que había abarcado los tres mil años precedentes de la «historia del arte», con una proliferación, por fragmentada que fuese, de maestría y de secretos de oficio. Tras una secuencia de ochenta a cien generaciones de procesos de copiado basados en la *imitatio* en el arte premoderno, en apenas dos generaciones se ha privado casi totalmente a la imitación de contenidos y de técnica de la función que tenía como réplica cultural decisiva. Sin embargo, dado que la imitación constituye el mecanismo decisivo para la formación de la tradición incluso en una cultura que niega la imitación en beneficio de una ideología de la creatividad tan sugestiva como sospechosa, la imitación de la modernidad hace referencia al único aspecto del arte que sigue siendo apropiado hoy día para ser imitado sin que los imitadores tengan que notar, ni menos cultivar, esta tendencia imitativa. Tal aspecto tiene que ver con el hecho de que las obras de arte no sólo son producidas, sino también expuestas. Con el desplazamiento del arte en cuanto poder de producción (junto con el «lastre» de los antiguos maestros) a un arte como poder de *exposición* (con toda su libertad de efectos) se hace predominante una forma de imitación que vuelve la espalda al taller y convierte el lugar de la presentación en el centro del acontecimiento. De este modo, penetra un elemento incontrolable y desbordante de *selfishness* no sólo en la actividad artística, sino en las propias obras de arte. De década en década se constata en ellas con más claridad que cada vez es menor el interés por la cuestión de su producción y mayor el interés por la forma de ser expuestas.

En su ensayo *Countdown. 3 Kunstgenerationen*,[1] Heiner Mühlmann ha reconstruido, sirviéndose de argumentos de la teoría de la evolución, la caída libre del sistema artístico hacia un estado de rigurosa autorreferencialidad. En esta radiografía de la evolución estética desde 1910 hasta la actualidad se echa de ver cómo el no reconocimiento sistemático de la imitación y del factor del *training* lleva a imitaciones paradójicas y a un *training* perverso. Son imitaciones paradójicas y *trainings* perversos aquellos en los que las características malignas –que en otros tiempos hubieran sido discutidas bajo la rúbrica de «vicios»– logran los más altos éxitos de reproducción. En la subcultura, ciega para la imitación, de las artes plásticas modernas se han impuesto, en los umbrales entre las distintas generaciones, las obras y los artistas donde podía observarse el próximo grado más alto de autorreferencialidad, sin que los espectadores contemporáneos hayan sido capaces de sacar la conclusión de que la obra autorreferencial es asimismo una obra que se desmiente a sí misma. La consumada *malignidad* de la actividad artística moderna se evidencia, más bien, precisamente en el hecho de que incluso el más estridente cinismo autorreferencial pueda ser concebido como una prueba de la transcendencia del arte.

El sistema del arte ha conseguido entretanto, indiscutiblemente, el mejor puesto bajo el sol del *selfishness*. Si bien es verdad que Martin Heidegger ha enseñado en los años treinta –justo en el momento en que se iniciaba la caída del arte en pura autorreferencialidad– que la obra de arte presenta un mundo, en realidad, en el *selfisch system* del arte posmoderno la obra artística no piensa en presentar un mundo. Más bien se presenta a sí misma como signo de que presenta algo que no hace referencia a un mundo: presenta su propia *exposición*. En la tercera generación de la ciega imitación del *selfishness*, la obra de arte es todo menos una referencia explícita al mundo. Lo que presenta es su manifiesto cercenamiento respecto a todo lo que esté fuera de su propia esfera. Lo único que sabe del mundo es que en él hay seres humanos llenos de ansias de experiencias importantes y transcendentes. Apuesta a que muchos de ellos están dispuestos a satisfacer sus ansias en el hermetismo vacío de obras autorreferenciales, en la tautología de exposiciones autorreferenciales y en el triunfalismo de construcciones museísticas autorreferenciales. Como cualquier pseudorreligión, también ella especula con la transcendencia, sin perder de vista por ello ni un solo segundo sus intereses mundanos.

[1] Viena, 2008.

Entretanto, el sistema del arte supera incluso al sistema económico en lo referente a la exhibición de su falta de preocupación por las referencias externas. Y ya ha logrado algo con lo que el sistema económico, de momento, sólo sueña: sacralizar su *selfishness*, que arrastra ante él como la señal de su condición de elegido. De ahí la irresistible seducción que dimana desde el sistema del arte hacia el sistema económico y hacia todos los otros dominios de actuación autorreferencial. Los comisarios que organizan esas exposiciones autorreferenciales y los artistas que actúan como autocomisarios y autocoleccionistas [1] son los únicos de los que pueden todavía aprender algo los actores de la economía especulativa. Ésta es su lección: *in puncto selfishness* nunca se irá lo suficientemente lejos mientras que el público esté dispuesto a reaccionar ante el arte como ante un fenómeno transcendente, ¿y de qué otro modo debería reaccionar en una época en que cualquier *plus* de sentido es presentado como una experiencia religiosa?

Todo indica que el mismo público responderá como ante la transcendencia ante una riqueza extrema. Por ello es fácil de predecir el futuro del sistema del arte: tiene que ver con su fusión con el sistema de las más grandes fortunas. Lo cual promete a éstas un futuro de un esplendoroso exhibicionismo y a sí mismo el ingreso en la dimensión de lo principesco. Tras la emergencia del poder de producción artística en el Renacimiento, que hizo grande al artista como maestro del paisaje, del retrato y de lo apocalíptico, tras la emergencia del poder de exposición en los primeros años de la modernidad, que empezó con la exhibición de un *pissoir* para desembocar, al final, en el museo que se exhibe a sí mismo, actualmente vivimos la emergencia del poder del mercado del arte, que pone todo el poder en manos de los coleccionistas. El camino del arte obedece a la ley de la enajenación, que demuestra el poder de la imitación precisamente allí donde la imitación es negada con la mayor pasión: pasa de los artistas, que imitan a otros artistas, a través de los expositores, que imitan a otros expositores, a los compradores, que imitan otros compradores. La divisa de *l'art pour l'art* se ha convertido, ante nuestros ojos, en el concepto de *the art system for the art system.* A partir de esta posición el sistema del arte se convierte en el paradigma de todas las *maladapciones* con éxito y en fuente de toda clase de procesos de copia *malignos.* El problema de la falsa escuela retor-

[1] *Cf.* Boris Groys, *Logik der Sammlung. Am Ende des musealen Zeitalters,* Múnich, 1997.

na de nuevo como el problema de la seducción mediante una serie de emolumentos que el sistema del arte actual concede a ejemplos diversos de pseudocultura.[1] La consecuencia es obvia: en el futuro apenas habrá ya alguna absurdidad que no tome como ejemplo el sistema del arte actual. El mercado de *derivados* ya había quedado establecido en éste mucho antes de que el mundo de las finanzas entrara en el negocio de los *derivados*. Como el sistema del deporte, corrompido con el *doping*, también el sistema del arte se encuentra en una encrucijada: o lleva hasta el final ese camino de corrupción generada por la imitación del efecto extraartístico en el sistema de exposiciones y de coleccionismo, dejando definitivamente al ámbito del arte como un lugar de recreo del *último hombre*, o reflexiona sobre la necesidad de recuperar en los talleres la imitación creativa, volviendo a readmitir allí la cuestión sobre cómo lo digno de repetición puede ser diferenciado de lo que no merece ser repetido.

---

[1] Sobre la definición de esta expresión, *cf.* Heiner Mühlmann, *Die Natur der Kulturen*, *op. cit.*

RETROSPECTIVA.
DE LA REINCRUSTACIÓN DEL SUJETO EN EL MUNDO A LA RECAÍDA EN LA PREOCUPACIÓN TOTAL

Si miramos atrás, desde estas percepciones actuales, demasiado actuales, hacia el largo camino que las formas modernas del ejercicio de formación del sujeto han recorrido –desde sus comienzos en la mística urbana, en los talleres de los artistas y artesanos, en los estudios de los eruditos y los secretariados del primer Renacimiento hasta los equipamientos culturales, las galerías de arte, los centros de *fitness* y los laboratorios de tecnología genética de la actualidad–, el resultado es, más allá de la plenitud irresumible de las líneas de desarrollo divergentes, un hecho problemático. Es cierto que la modernidad ha mantenido una de sus promesas: a través de ella se abrió la posibilidad de una nueva candidez mundana a los éticos huidores del mundo que han poblado los milenios, de Heráclito a Blaise Pascal, de Gautama Buda a Tota Puri. Al mantener esa promesa ha quitado al mismo tiempo a los seres humanos lo que muchos de ellos habían considerado hasta entonces lo mejor suyo: la posibilidad de diferenciarse radicalmente del mundo.

No puede negarse que la modernidad ha superado el distanciamiento entre los enclaves de los *secesionistas*[1] y el yermo territorio de lo exterior, describiendo de una forma nueva la desproporción entre el hombre y el ser con expresiones en parte patológicas, en parte políticas, en parte estéticas. En las primeras ofrecía terapias, en las segundas reformas sociales, en las terceras eclosiones de creatividad. ¿Necesitamos aún decir que con estas orientaciones fun-

[1] Sobre el fenómeno de la *secesión* *cf.* el capítulo 2, «La cultura es el reglamento de una Orden», pág. 175 sigs. Y el capítulo 6, «De la segregación de quienes se dedican a ejercitarse y sus soliloquios» págs. 279-310.

damentales de la mejora del mundo y de uno mismo quedan designados, al mismo tiempo, los modos que nos han ayudado a zanjar la mayor parte de los malentendidos englobados en el concepto de «religión»? Cuando se trata de corregir la desproporción entre el hombre y el mundo, los instrumentos más fuertes son la medicina, las artes y la democracia (o, mejor, una política de amistad). Y cuando se trata de redirigir las fuerzas de la huida del mundo hacia una buena inmanencia, un más acá satisfactorio emite la luz suficiente como para eclipsar los efectos especiales del más allá.

Pero independientemente de que la modernidad intente acomodar al hombre a las exigencias de la nueva situación o bien acomodar la situación a las exigencias del hombre, siempre se empeñó en devolver al ser humano –que en su retirada se había hecho voluntariamente extraño al mundo– desde el «hogar patrio de sí mismo» a la «realidad». Su ambición era poner en el hombre el sello de la única ciudadanía que da y quita todo: la de ser-en-el-mundo. Nos vincula a una comunidad que ya no conoce ninguna expatriación. Desde que vivimos en ella todos nosotros poseemos el mismo pasaporte, expedido por los *Estados Unidos* de lo ordinario. Quedan garantizados todos los derechos del hombre, si exceptuamos el derecho a salir de la facticidad. Por ello, los enclaves meditativos se hacen, con el tiempo, invisibles, y las comunas del distanciamiento del mundo se desvanecen. Los desiertos salvadores se despueblan, los monasterios se vacían, los monjes son sustituidos por los turistas, y las vacaciones reemplazan la huida del mundo. El mundo despreocupado de la relajación da un sentido empírico tanto al cielo como al nirvana.

La vuelta a lo mundano del sujeto ascéticamente retirado (y falsamente elevado de condición) pertenece, sin duda, a las tendencias de la modernidad que, desde el punto de vista filosófico, merecen atención. Es más, introduce un cambio que hemos de seguir con simpatía, ya que tras una era de alienación radical abriría nada más y nada menos que la perspectiva de una reconciliación entre el hombre y el mundo. Esta «época de compensación» ha puesto en el orden del día la superación de antagonismos antiquísimos, hasta el punto de que el espíritu y la vida han querido reencontrase de nuevo y la ética y la cotidianidad volver a unirse. Han transcurrido milenios en los que los individuos decididos a la secesión dividían al mundo en interior y exterior, en lo propio y lo no-propio, y ahora aquéllos deben ser acogidos nuevamente en un todo pluridimensional, concibiéndose cada uno de ellos como una «criatura del mundo

ubicada en el medio»,[1] por recurrir una vez más al sereno autoenunciado de Goethe. Cuando la Ilustración propició el desencanto de la metafísica, fue, en gran medida, con la intención de liberar a las personas adoctrinadas con el más allá de la extravagancia de elaborar ficciones de espaldas al mundo. Lo que hacía tan seguros de su causa a los críticos de la ilusión religiosa era la convicción de que la humanidad alienada sólo podría emanciparse en una felicidad real mediante la renuncia a una felicidad imaginada.

La suma de estas aspiraciones da lugar a todo un complejo de formas de ejercicios vitales cuyos contornos he delineado aquí sirviéndome del título «ejercicios de los modernos». Sus figuras clave han sido los cultivadores del virtuosismo técnico, artístico o intelectual, que pudieron surgir como auténticos mundos dentro del mundo, como microcosmos, como «personalidades». Estos individuos elaborados, estilizados, documentados, gozaban de la certeza de vivir en su propio pecho la totalidad del mundo. Aun se aprovechaban de un reaseguro metafísico que hacía que el giro hacia lo mundano les pareciese una ganancia que apuntar en la cuenta de un yo elevado de categoría y dejado en paz. Para ellos, la experiencia y el desarrollo eran sinónimos. Todavía pudieron disfrutar del espléndido aislamiento que garantizaba al sujeto separado de un derecho de ciudadanía en lo anímico y espiritual que parecía que no se podía perder; a partir de esto organizaron sus viajes hacia lo abierto, como conquistadores y almas bellas a la vez. A ellos iba dirigido el pronunciamiento de Goethe: «Pues ningún tiempo y ningún poder deshace / la forma acrisolada que evoluciona viviendo.»[2]

Lo que queda se cuenta rápido, ya que es inenarrable. La Ilustración radicalizada del siglo XX hizo saltar los reservados de las «personalidades» inmunizadas en el ámbito del más allá o en su propia figura. Juntamente con el alma que les estaba destinada expulsaba también su *daímon*, ese acompañante inquietante, del que Goethe había sacado la certeza de que cada vida individual obedece a su primigenia forma interna, conforme a la «ley que presidió tu comienzo». Hasta esta expulsión se produjo, al principio, por la felicidad mundana, que podía demandar el sacrificio de lo ilusorio. Sobre todo debía desaparecer la prioridad del alma, convertida ahora en prisión del cuerpo.[3]

---

[1] Alude a lo escrito por Goethe en su álbum: «Profetas por la derecha, profetas por la izquierda, / en medio la criatura del mundo [...]». *(N. del T.).*

[2] Johann Wolfgang Goethe, *Urworte Orphisch, Daimon*. *Cf.* Herman Schmitz, *Goethes Altersdenken im problemgeschichtlichen Zusammenhang* (1959), Bonn, 2008, pág. 217 sig. y 264 sig.

[3] *Cf.* Alfred Schäfer, *«Die Seele: Gefängnis des Körpers»*, en Alfred Pongratz y otros, *Nach Foucault. Diskurs- und machtanalytische Perspektiven der Pädagogik*, Wiesbaden, 2004, págs. 97-113.

Sobre el verdadero precio de la operación epocal nos informan los yerros del siglo pasado. Si hubiera que condensar esa era en un guión, éste debería tener el siguiente título: La secularización del mundo interior, o bien: La venganza del mundo sobre quienes quisieron creer que podrían mantenerse intactos respecto a él. Se hizo evidente cómo el ser humano está destinado a ser masivamente utilizado tan pronto como se le toma como un mero factor en el juego de la mejora del mundo. El centro de la acción estaba presidido por las ideologías primarias, simétricamente relacionadas entre sí, de los siglos XIX y XX, que llevaron adelante una reubicación del hombre, desde la huida del mundo a su pertenencia al mundo: el naturalismo y el socialismo –pudiendo decirse también, por el estrecho parentesco de ambos, el socialnaturalismo y el naturalsocialismo– coincidían en su afán de reclamar al hombre para el «conjunto de las relaciones sociales», quitándole la posibilidad de evadirse en todos esos presuntos mundos interiores y contramundos, por no hablar de los trasmundos religiosos. Es inseparable de los dos planteamientos una especie de pragmatismo elemental, conforme al cual sólo puede considerarse real lo que se puede tratar con procedimientos técnicos. Este pragmatismo se ve completado por un moralismo despiadado, por la tendencia a un exceso de moralismo: aunque los hombres ya no consigan distanciarse espiritualmente de las relaciones mundanas, hay, sin embargo, un sinnúmero de personas que hacen todo lo que les parece necesario para poder contarse a sí mismas, en el marco de lo dado, entre las buenas, las moralmente superiores.

Con todo, el golpe decisivo contra la mera posibilidad de una existencia capaz de hacer una huida del mundo no vino del pragmatismo, sino de la nueva «revolución de la forma de pensar» a principios del siglo XX, asociada con la aparición del joven Heidegger. Éste puso el reloj de la reflexión filosófica en una hora que se remontaba a más de dos milenios y medio, cuando en su primera obra fundamental, *Sein und Zeit*, de 1927, se decidió a recomenzar el pensar filosófico ubicando a la existencia como un ser-en-el-mundo. Con ello anulaba el paso que se había dado hacia la teoría distanciadora, y con él, el aseguramiento del yo en su posición de espectador; precisamente aquel paso que describí –reutilizando imágenes heraclitianas– como la salida del yo pensante del río de la vida y la conquista de la orilla.[1] Ya lo hemos visto: en la orilla apa-

[1] Cosa academizada como un «paso atrás» en la doctrina husserliana de la *epoche*, o «puesta entre paréntesis» del juicio de la existencia. Sobre las expresiones «emerger», «orilla», «subjetividad de la orilla» y «pura observación» *cf.* anteriormente pág. 291 sigs., apartado «Nacimiento del individuo...».

recía el espectador, bajo cuya mirada el mundo se convertía en un espectáculo, un espectáculo indigno, ciertamente, del que se apartará una inteligencia que esté movida por la ética.

Mediante el nuevo planteamiento y en medio de esa situación englobadora que se llama ser-en-el-mundo, explotaron las casas de cristal de la ilusión del mundo interior, hundiéndose en la marea las galerías de la observación pura alzadas en la orilla. El sujeto separado se vio ubicado de nuevo en la existencia y privado de su privilegio teorético –de su semejanza con los dioses, eternos espectadores–. Volvió a sumergirse en el baño de los estados anímicos que dan un tono prelógico al todo donde estamos alojados. Ahora salía de nuevo a la luz en qué medida el hombre está planificado, como «órgano» de la existencia, para estar-fuera-de-sí. Su forma de ser él mismo se habría perdido de antemano, al realizarse siempre como un estar-junto-a-las-cosas y un estar con otros. Por su condición natural, el hombre sería una marioneta de lo colectivo y un rehén de las situaciones. Sólo en una «segunda lectura», posterior y excepcionalmente, la existencia humana volvería a concentrarse en sí misma y en su posible mandato de ser ella misma, y todos los intentos de elevar esto que se ha descubierto posteriormente a la categoría de una sustancia primera, de una protoforma, de un eje del universo que pasa a través del yo dejan su huella de falsificaciones sutiles. De lo que Proudhon decía: «Quien diga *Dios* quiere engañar» habría que concluir, con Heidegger: «Quien diga *yo* quiere engañarse a sí mismo». Por su precipitación sintomática estos ensalzamientos del *yo* delatarían un interés en salvarse de la impetuosa corriente del tiempo. ¿Habrá que subrayar que el ansiar la salvación no demuestra *per se* la posibilidad de la salvación?

Las consecuencias del giro dado son tan imprevisibles como las circunstancias de la época futura, que, sea lo que fuere, sólo puede designarse como la época que vendrá «después». La remundanización del sujeto que estaba retirado en sí mismo no habría satisfecho las expectativas de que la renuncia a felicidades figuradas favorecería directamente la llegada de la felicidad física o fáctica. La razón de ello podría sacarse de la descripción que hace Heidegger sobre la existencia humana que ha vuelto a quedar empotrada en la situación mundana. El precio que hay que pagar por el reinicio de la orientación del pensamiento a partir de esa posición de ser-en-el-mundo sería, inevitablemente, una pérdida de distancia. Su síntoma más importante es la entrega del hombre a la preocupación y su inmersión en la situación vivida. Quien vuelve a ha-

cer del «sujeto» una «existencia» (*Dasein*) reemplaza lo que estaba vuelto hacia sí mismo por lo *envuelto* en otras cosas, lo reunido por lo disperso, lo eternizado por lo deseternizado,[1] lo rescatado por lo no-rescatado. Lo que Heidegger llama el «cuidado», la «preocupación» (*Sorge*) equivaldría a una confesión que el hombre hace al mundo de que él no es capaz de impermeabilizarse contra su infiltración. La orilla donde el espectador quería hacer pie en realidad no salva. El existir fáctico «ya ha quedado también absorbido en el mundo de la preocupación».[2] Independientemente de cómo haya intentado protegerse y segregarse –como *atman*, como psique noética, como *homo interior*, como habitante de la ciudadela interior, como chispa anímica, como sujeto subyacente, como el yo presente, como personalidad, como punto de cruce de los arquetipos, como el punto indeciso de la ironía, como crítico de la relación enmascarada y como espectador de espectadores–, en realidad, a causa de su constitutivo *estar-fuera-de-sí*, se encuentra *sumido* ya desde siempre en la «preocupación» (únicamente los dioses y, aparte de ellos, los locos estarían, de suyo, libres de preocupaciones). La existencia humana habría sido colonizada desde sus inicios por la mundanidad. Dado que ha sido siempre absorbida por la preocupación, se ve obligada a presentar listas de prioridades y a trabajarlas como su instancia más interior. Las tentativas de tomar distancias nunca podrán representar otra cosa que modificaciones secundarias de una autoentrega anterior a todo. Las cosas exteriores, de las que Marco Aurelio afirmara que estaban apostadas delante de nuestra puerta como extrañas, en realidad habrían ocupado la casa. El presunto señor de la casa habría pasado a convertirse en posesión de los huéspedes, y puede sentirse feliz si le dejan un rincón adonde retirarse.

Así que todo indica que la existencia humana ha sido reubicada, después de tres milenios de evasiones espirituales, en el punto de partida en donde habían comenzado las secesiones, y que, después de todo eso, sería sólo un poco menos prudente que antes –y apenas menos confuso–. Tal impresión sería, al mismo tiempo, verdadera y falsa; verdadera en tanto aquella búsqueda exuberante del más allá en una serie de ascensiones suprarreales no ha resistido a las pruebas del tiempo y del análisis; falsa porque las casas donde se guardan los

---

[1] *Cf.* Eugen Rosenstock-Huessy, *Die Sprache des Menschengeschlechts. Eine leibhaftige Grammatik in vier Teilen*, vol. II, Heidelberg, 1964, págs. 15-197: «Cuando una eternidad enmudece. Memorias de un deseternizado».

[2] Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, *op. cit.*, pág. 192 (trad. cast.: *El ser y el tiempo*, trad. de José Gaos, 1ª ed., 10ª impr., FCE, Madrid, 2000).

tesoros de ese saber proveniente de la ejercitación espiritual siguen estando rebosantes, por mucho que en los tiempos recientes hayan sido poco frecuentadas.

Ahora es el momento de rememorar de nuevo todas las formas de esa vida de los ejercitantes espirituales, que no cesan de liberar energías *salutógenas*, incluso aunque se hayan desmoronado las exageraciones metafísicas a las que al principio estaban incorporadas. Se han de examinar esas antiguas formas por si son reutilizables para encontrar mediante ellas otras formas nuevas. Podría empezar un ciclo distinto de secesiones, para sacar de nuevo al hombre, si no ya del mundo, sí de la apatía, del abatimiento, del atascamiento y, ante todo, de la banalidad, de la que Isaac Babel decía que era la contrarrevolución.

PERSPECTIVA.
EL IMPERATIVO ABSOLUTO

> Ved cómo os escribo con letras grandes
> y de mi puño y letra.
>
> PABLO, Carta a los Galatas, 6, 11

¿QUIÉN PUEDE DECIRLO?

«¡Has de cambiar tu vida!» La voz que Rilke oyó en el Louvre se ha desprendido entretanto de su situación originaria. En el plazo de un siglo ha penetrado en el espíritu general del tiempo, más aún, se ha convertido en el contenido último de las comunicaciones que circulan por el mundo. No hay en este momento ninguna información en el éter que no haya que relacionar, en el fondo de su estructura, con este imperativo absoluto. Es la llamada que nunca puede ser neutralizada como una mera constatación fáctica, constituyendo un imperativo que actúa a través de todos los indicativos. En él se articula el lema que ordena las innumerables y caóticas partículas informativas en una estructura moralmente significativa. En él toma expresión el cuidado por el todo. No puede negarse: el único hecho de importancia ética universal en el mundo actual es el reconocimiento, cada vez mayor y difusamente omnipresente, de que así no se puede continuar.

Tenemos una vez más un motivo para recordar a Nietzsche. Él fue el primero en comprender de qué modo se ha de transmitir el imperativo ético incluso en una época como la moderna: este imperativo nos habla como un mandato que establece una hiperexigencia incondicional, enfrentándose con el consenso de índole pragmática, que afirma que, propiamente, de los seres humanos sólo se puede pedir lo que ellos son capaces de hacer en un determinado *statu quo*. Nietzsche contrapuso a esto el axioma originario de la vida que se hace a sí misma ejercitándose, tal como quedó determinado, de un modo definitivo, a partir de la irrupción de la diferencia ética en las formas de vida tradicionales: el hombre sólo avanza mientras busque su orientación en lo imposible. Los mandatos sensatos, las prescripciones racionales o las exigencias que han de cumplirse cada día presuponen ya, para poder realizarse, una tensión hiperbólica, que emana de una reclamación incumplible e inevitable. ¿Qué

otra cosa es el hombre sino el animal del que se pide demasiado? Sólo el que instaure el primer mandamiento podrá hacer que le sigan diez mandamientos más. En el primer mandamiento es la imposibilidad misma la que me interpela: tú no debes tener otras medidas aparte de la mía. No pertenece al género de *Homo sapiens* el que no haya sido avasallado por lo desmedido. Pertenece a él ya el primer cazador de la sabana, que alzó la cabeza y comprendió que el horizonte no era un límite protector, sino el portón por donde entran los dioses y los peligros.

Para articular las actuales exigencias desmedidas en su punto culminante Nietzsche tuvo el atrevimiento de dar al público «un libro para todos y para nadie», una erupción profética, a seis mil pies de distancia del hombre y de la época, hablando por encima de las cabezas de todos los oyentes y, al mismo tiempo, unido de un modo invasivo con el saber de cada individuo sobre el proyecto íntimo de cada cual respecto a lo que todavía-no ha llegado. Podemos dejar de ocuparnos del programa del superhombre en particular si sabemos que su significado es la tensión de la verticalidad. La proclamación del *superhombre* se había hecho necesaria cuando no se estaba ya suficientemente seguro de la hipótesis *Dios* para garantizar el anclaje de la tensión ascendente en un polo transcendente. Pero incluso sin Dios y sin superhombre basta la indicación de que todo individuo –hasta el más triunfador, el más creador, el ejemplar más espléndido– tendrá que admitir, si se analiza seriamente, que ha hecho de sí mismo menos de lo que, según su capacidad, debiera haber hecho, exceptuando los pocos momentos en que podría decir que ha prestado oídos al deber de ser un animal bueno. Como un superanimal mediocre, espoleado por ambiciones, infestado de símbolos excesivos, el hombre queda muy por detrás de lo que se pide de él, incluso cuando se enfunda el *maillot* de vencedor o los ropajes de cardenal.

La frase «¡Has de cambiar tu vida!» nos proporciona la forma fundamental de esa llamada para todos y para ninguno. Es verdad que va dirigida, sin lugar a dudas, a un determinado destinatario, pero interpela también a todos los otros. Quien la reciba sin actitud de rechazo vive a través de la misma el encuentro con algo sublime dirigido personalmente a él. Lo sublime sería aquello que mediante la representación de algo superior irresistible pone ante los ojos del espectador la posibilidad de su hundimiento en lo desmedido, cuya realización, sin embargo, queda de momento en suspenso. Lo sublime, cuya punta me señala a mí, es personal como la muerte e inasible como el mundo. Para

Rilke había sido la dimensión dionisíaca del arte, que le hablaba a él desde la mutilada estatua de Apolo y que le insuflaba la sensación de estar viviendo un encuentro con algo infinitamente superior. Hoy, en cambio, apenas es posible oír una voz con autoridad en las obras de arte. Una autoridad con capacidad de mando tampoco se corresponde ya con las «religiones» o los Consejos eclesiales que se han ido instalando, y menos con una junta de sabios, si se puede seguir usando aún el término sin ironía.

La única autoridad a la que hoy está permitido decir«¡Has de cambiar tu vida!» es la crisis global, de la que todos percibimos desde hace algún tiempo que ha empezado a enviar por el mundo a sus apóstoles. Posee autoridad porque invoca algo irrepresentable, de lo que ella es el trasunto: la catástrofe global. No se necesita ser religioso para entender por qué la gran catástrofe tenía que convertirse en la diosa del siglo. Dado que dispone del aura de lo descomunal, le corresponden las características esenciales atribuidas hasta ahora a los poderes transcendentes: permanece velada, pero se da ya a conocer mediante signos; está de camino y, sin embargo, sus mensajeros ya se encuentran aquí; se manifiesta a las inteligencias individuales en deslumbrantes visiones y, al mismo tiempo, supera todo entendimiento humano; llama a determinados individuos a su servicio y hace de ellos profetas; sus delegados se dirigen al mundo en su nombre, pero son rechazados por la mayoría como molestos. Vista la cosa en conjunto, no le va de forma muy distinta que al Dios del monoteísmo, cuando apareció en escena hace apenas tres mil años: su mensaje era ya entonces demasiado grande para el mundo, y únicamente una minoría estaba dispuesta a empezar, por Él, una vida distinta. Pero tanto aquí como allí el rechazo de la mayoría agudiza la tensión que pesa sobre la colectividad humana. Desde que la catástrofe global ha empezado a desvelarse parcialmente hay en el mundo una nueva figura de imperativo absoluto, que se dirige, en forma de una acre exhortación, a todos y a ninguno: ¡Cambia tu vida! ¡De otro modo, más tarde o más temprano el desvelamiento total os demostrará cuánto habéis descuidado en la época de los presagios!

Con este trasfondo se puede explicar de dónde procede el malestar en el actual debate de la ética, independientemente de si esto concierne a sus acuñaciones académicas o a las publicistas. Derivaría de la desproporción entre las monstruosidades que nos amenazan desde la época de la guerra fría a partir de 1945 y la paralizante inocuidad de todos los discursos corrientes, argumenten éstos a partir de una ética de las convicciones o una ética de la responsabi-

lidad, una ética del discurso o una ética situacional, por no hablar de esa desvalida reanimación de las doctrinas del valor y de la virtud. Hasta el tan citado retorno de la «religión» no es mucho más que el síntoma de un malestar que espera resolverse en una formulación lúcida. En realidad, la ética sólo puede fundamentarse en la experiencia de lo sublime, tanto hoy como al comienzo de los desarrollos que llevaron a las primeras secesiones éticas. Bajo su llamada iniciaba su campaña a través de las épocas una humanidad de dos velocidades. Únicamente lo sublime es capaz de enarbolar esas exigencias desmedidas que hacen que los seres humanos zarpen rumbo a lo imposible. Lo que se llamaba «religión» no fue nunca otra cosa que el vehículo del imperativo absoluto en sus distintas redacciones de importancia, según el lugar y la época. El resto es palabrería, de la que Wittgenstein decía, con razón, que se debe acabar con ella.

La conclusión de todo esto, para los interesados en la teología, sería la siguiente: el Dios único y la gran catástrofe tienen más cosas en común de lo registrado hasta ahora, por ejemplo, el enfado con los humanos que no pueden animarse a creer en Él o en ella. Lo que Coleridge llamaba la «suspensión voluntaria del descreimiento» no sólo se da en el terreno de la ficción, sin la cual no sería posible ningún comportamiento estético. Aún más eficaz sería la suspensión voluntaria de la creencia en lo real, sin la cual no podría tener lugar ningún arreglo práctico con lo dado. Los individuos apenas se podrían orientar en la realidad sin una mezcla de *desrealidad.* La *desrealidad* no creyente apenas diferencia entre pasado y futuro: trátese de una catástrofe pasada, de la cual se hubiera debido aprender, o de una catástrofe futura, que con las medidas apropiadas se podría evitar, el no-querer-creer sabe arreglar las cosas de tal manera que consigue el grado deseado de *desrealidad.*

¿Quién podrá oír?

En lo concerniente a las catástrofes podridas por el hombre, el siglo XX ha sido el período más instructivo de la historia universal: las calamidades más grandes fueron desencadenadas bajo forma de proyectos encaminados a controlar la marcha de la historia desde un único centro de acción, constituyendo las manifestaciones más ambiciosas de eso que los filósofos han llamado, siguiendo a Aristóteles y a Marx, la *práxis.* En los comunicados contemporáneos esos grandes proyectos eran descritos como formas de la lucha final por el do-

minio del mundo. A los hombres de esta época de la *práxis* no les habría sucedido nada que no hubieran armado ellos mismos o sus semejantes. De ahí que se podría muy bien decir que no había nada en el infierno que antes no hubiera estado en los programas. Los aprendices de brujo de la estructuración a escala planetaria se han visto obligados a experimentar que lo imprevisible va muy por delante de los cálculos estratégicos. Por tanto no es extraño que no reconocieran sus buenas intenciones en los malos resultados. Los empeñados en mejorar el mundo de una forma militante se apartaban de los desastres provocados por ellos mismos y atribuían todo lo que les superaba a la mera fatalidad. La interpretación más convincente de este patrón de comportamiento proviene de la pluma de un filósofo escéptico: tras llevar a cabo una serie de empresas con resultados fatales los actores fracasados practican «el arte de no haber sido ellos» sus autores.

En la víspera de la catástrofe anunciada actúan modelos análogos: antes de los desarrollos fatales los actores se ejercitan, en la escena política, en el arte de no haber entendido los signos de la época. En cuanto a este comportamiento –se podría hablar aquí de una *procrastinación* o aplazamiento universal–, el hombre occidental se ha estado ejercitando desde hace mucho tiempo en un conjunto de prácticas culturales profundamente arraigadas: desde que la Ilustración rebajó a Dios a la condición de un resplandor moral en el fondo del universo, o bien le consideró directamente una ficción, los modernos han ido desplazando la experiencia de lo sublime desde el terreno ético al estético. Conforme a las reglas de juego de la cultura de masas constituida desde el comienzo del siglo XIX, el hombre moderno ha hecho suyo el convencimiento de que puede sobrevivir con total inmunidad a terrores meramente figurados. A sus ojos, todos los naufragios ocurren solamente para los espectadores y todas las catástrofes suceden únicamente para tener la grata sensación de que uno ha escapado de ellas. De ahí concluyen que las amenazas no son otra cosa que una parte del entretenimiento y los avisos un elemento del *show*.

La vuelta de lo sublime en forma de un imperativo ético con el que no se puede jugar no encuentra preparado al mundo occidental –por no hablar aquí más que de éste–. Sus ciudadanos se han acostumbrado a recibir todas las advertencias que se les presentan con un tono de realidad sobre una catástrofe inminente como un *documental* del género del horror, y sus intelectuales hacen honor a su fama de *detached cosmopolitan spectators* desconstruyendo hasta las advertencias más serias como un género de discurso e incluyendo a sus auto-

res en la categoría de personas que se dan importancia exagerando. E incluso aunque no se tratara de un género estético uno se queda, pragmáticamente, con la convicción de que tiempo habrá para tomar aquello en serio. Y además, ¿no tendría que derrumbarse inmediatamente bajo el peso de sus propias preocupaciones el que quiera tomar como algo personal los presagios que aparecen en el horizonte?

No obstante, los contemporáneos se convencerán, más pronto o más tarde, de que el hombre no tiene ningún derecho a no ser sobrecargado, como tampoco a toparse únicamente con problemas cuya solución se lleva a cabo con los medios de a bordo. Se entiende mal la naturaleza de lo problemático si sólo se admite como tal lo que tiene perspectivas de ser resuelto en el período de la legislatura actual. Y uno se equivoca otro tanto respecto a la esencia de las tensiones verticales de la existencia humana si se parte de una simetría entre *challenge* y *response.* Quien se pregunte por la situación del hombre encontrará, por un lado, una serie de exigencias desmesuradas y por otro, un conjunto de *excedentes*, y nada garantiza que una cosa case con la otra como el problema y su solución.

¿Quién lo hará?

Sea como fuere lo que se emprenda en el futuro para hacer frente a los peligros conocidos estará sujeto a la ley de la creciente improbabilidad que ya domina en una evolución sobrecalentada. De esta constatación se podría derivar la causa de por qué la propaganda de valores conservadores que circula entre Roma, Washington y Fulda no da una respuesta adecuada a la crisis mundial actual, si prescindimos de las posibles acciones constructivas de pequeños círculos. ¿Pues cómo esos «valores» supratemporales, que ya en relación con problemas comparativamente más pequeños se han mostrado impotentes e insuficientes, van a adquirir de golpe el poder de efectuar en calamidades mayores un giro hacia algo mejor?

Si la respuesta a los desafíos actuales se pudiera encontrar de hecho en las virtudes clásicas bastaría seguir la máxima formulada por Goethe en el poema del *Diván de Oriente y Occidente* titulado «Legado de la fe de la antigua Persia»: «El mantenimiento cada día de servicios rigurosos / no necesita revelación alguna.» Incluso quien esté dispuesto a admitir que ésta es –oculta bajo la máscara oriental– la palabra más altisonante de la burguesía europea antes de su

fracaso histórico entenderá enseguida que sólo con una regla de mantenimiento no hay forma de ayudarnos. Aparte del cuidado, irrenunciable, de la recepción de lo ya acreditado, lo imponente ahora es, sobre todo, la novedad de la situación, que hace necesarias respuestas atrevidas. Hasta en la goethiana *Haus Am Frauenplan* de Weimar se hablaría hoy día, más bien, de *inventar* a diario servicios rigurosos para luego, tras un momento de reflexión, tachar el adjetivo «rigurosos», por un lado porque repugna al gusto de la época, y por otro, porque lo inventado cada día no sería recomendable como un servicio riguroso. Y tras una nueva recapacitación, se renunciaría incluso al término *servicios*, prefiriendo hablar de tareas, y no de servicios. Finalmente se daría a conocer un comunicado con el inextricable consejo de que las personas de buena voluntad en una sociedad armoniosa puedan lograr unir fructíferamente lo viejo y lo nuevo. Si se estudian las directrices provenientes de Roma se comprobará que están escritas igualmente en *chino*.

La ley de la creciente improbabilidad nos abre la perspectiva de dos exigencias desmesuradas a la vez: lo que en estos momentos sucede en la Tierra es, por un lado, una catástrofe fruto de una integración que avanza a grandes pasos, lanzada con el viaje de Colón en 1492 y puesta en marcha mediante la sumisión española del Imperio azteca en 1521, acelerada por el comercio mundial que se desarrolló entre los siglos XVII y XIX y llevada adelante, gracias a la rapidez de los medios del siglo XX, hasta un grado de sincronización efectiva de todo el acontecer mundial en forma de globalización. Mediante ésta, las fracciones vivientes de la humanidad, que hasta ahora estaban dispersas, las llamadas culturas, son sincronizadas en una colectividad inestable y desgarrada por las desigualdades a un nivel alto de transacción y colisión. Por otro lado, se ha ido realizando una galopante catástrofe de desintegración, que se mueve hacia un *crash* que no ha sido aún determinado en el tiempo, pero no aplazable indefinidamente. De estas dos enormidades –la catástrofe de la integración y la catástrofe de la desintegración– la segunda es, con mucho, la más probable, al estar en la línea de los procesos en curso. La favorecen, sobre todo, las relaciones de producción y consumo en las regiones del bienestar y en las zonas en vías de desarrollo del planeta, al fundarse en una ciega superexplotación de los recursos finitos. La razón de las naciones se sigue agotando en el empeño de mantener puestos de trabajo en esta especie de *Titanic*. La solución del *crash* es también probable porque traería consigo un alto beneficio en costes psicoeconómicos: produciría la liberación de las tensiones crónicas que, como

consecuencia de la evolución global, actúan sobre nosotros. El encaramamiento del *mount improbable* hasta alcanzar las cimas de una «sociedad» mundial operativamente integrada es vivido como un proyecto vitalizador solamente por las naturalezas que, de suyo, ya son felices. Sólo ellas experimentan la existencia humana actual como un privilegio estimulante y no quisieran haber vivido en ningún otro tiempo. Naturalezas menos felices tienen la impresión de que nunca ha cansado tanto esta condición de ser-en-el-mundo. ¿Qué otra cosa estaría más a mano que la fórmula de la cultura de masas: dar preferencia al entretenimiento y, por lo demás, contar con que vendrá lo que tenga que venir?

Tenemos que agradecer al filósofo Hans Jonas la prueba de que la lechuza de Minerva no siempre empieza a volar en el crepúsculo vespertino. Mediante su transformación del imperativo categórico en un imperativo ecológico ha mostrado la posibilidad de una forma de filosofar proyectada para nuestra época: «Obra de tal manera que los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de una auténtica vida humana sobre la tierra». Con ello, el imperativo *metanoético* del presente y que hace subir al imperativo categórico a la condición de absoluto tomaría un contorno suficientemente nítido. Presentaría la dura exigencia de que aceptemos la monstruosidad de una universalidad que se ha hecho concreta. Pide de nosotros la estancia duradera en un campo de exigencias desmedidas y de enormes improbabilidades. Dado que interpela personalmente a cada uno tengo que relacionar su llamada conmigo mismo, como si yo fuera su único destinatario. Se me pide que me comporte como si yo pudiera saber inmediatamente –tan pronto como me entienda a mí mismo como un agente dentro de esa red de redes– lo que tengo que hacer. Debo calcular en todo momento las consecuencias de mis acciones refiriéndolas a la ecología de la sociedad planetaria. A mí hasta me parece que haría el ridículo entendiéndome a mí mismo como miembro de un pueblo de 7.000 millones, cuando ya la propia nación me sobrepasa. Debo autoafirmarme como ciudadano del mundo aunque apenas conozco a mis vecinos y descuido a mis amigos. Por mucho que la mayoría de los nuevos *compatriotas* sea, para mí, inaccesible –ya que el término «humanidad» no es ni una dirección válida ni una magnitud susceptible de encontrarse conmigo–, tengo, no obstante, el encargo de co-pensar su presencia real en cada una de mis operaciones. Debo convertirme en un faquir de la coexistencia con todo y con todos y reducir la huella de mi pie en el mundo circundante a la huella que deja una pluma.

Con estos mandatos se daría cumplimiento al hecho de una exigencia desmedida tanto como con la *imitatio Christi* de la Europa antigua o el ideal indio de la *moksha.* Ya que ante esta exigencia no hay ninguna escapatoria, salvo la evasión en el aturdimiento, se plantea la cuestión de si es posible presentar un motivo racional con cuya ayuda fuera factible salvar el abismo existente entre el imperativo de lo sublime y el ejercicio práctico. Tal motivo sólo se podría sacar –dejado de lado el fantasma del universalismo abstracto– de una reflexión sobre la inmunología general. Los sistemas inmunes serían como una encarnación de expectativas de lesión o daño que se basan en la diferenciación entre lo propio y lo extraño. Mientras que la inmunidad biológica hace referencia al plano del organismo individual, los dos sistemas inmunitarios sociales conciernen a dimensiones supraorganísmicas, es decir, a las dimensiones cooperativas, transaccionales, convivales de la existencia humana: el sistema solidario garantizaría la seguridad jurídica, la asistencia existencial y los sentimientos de parentesco más allá de las familias respectivas; el sistema simbólico depararía una seguridad en la imagen del mundo, una compensación de la certeza de la muerte y una constancia de las normas que abarca generaciones. En este plano valdría también la definición de la vida: la «vida» es la fase exitosa de un sistema inmunitario. El sistema solidario y el simbólico pueden atravesar también, como los sistemas inmunológicos biológicos, por fases de debilidad, e incluso de casi fracaso. Fases así se expresarían en la autoexperiencia y en la experiencia del mundo de los seres humanos como una labilidad de la conciencia de los valores y como incertidumbre respecto a la capacidad de carga de nuestras solidaridades. Su colapso significaría la muerte de la colectividad.

La fuerte marca característica de sistemas de este tipo consiste en que no definen lo propio teniendo como horizonte el egoísmo organísmico, sino que se ponen al servicio de un autoconcepto étnico o multiétnico, ampliado por factores institucionales e intergeneracionales. De este modo se hace comprensible por qué los planteamientos evolucionarios sobre un altruismo de índole animal, que se manifiestan en la disposición natural a la reproducción y al cuidado de la prole de las especies, se convierten en el plano humano en altruismos culturales. Lo racional de este desarrollo residiría en una *formatización* más grande de lo propio: lo que desde la perspectiva del individuo parece altruista es, en el plano de una unidad mayor, egoísmo; en la medida en que los individuos aprenden a actuar como agentes de su cultura local sirven a eso pro-

pio ampliado, admitiendo reducciones en el ámbito de lo propio en un sentido más estricto. Este cálculo inmunológico implícito está subyacente en los sacrificios y en los distintos rumbos, en las maneras de conducirse y en los servicios, en las ascesis y en los virtuosismos. Todos los fenómenos esenciales de la cultura formarían parte de los juegos de azar de las unidades inmunitarias suprabiológicas.

Esta reflexión hace necesaria una ampliación del concepto de inmunidad: tan pronto como se tiene que ver con formas de vida en las que coopera el *zoon politikón* que es el hombre, tiene que contarse con la primacía de alianzas inmunitarias supraindividuales. En relaciones así, sólo se puede mantener una inmunidad individual como coinmunidad. Todas las asociaciones sociales de la historia, desde las hordas primitivas hasta los imperios mundiales, serían explicables, en una perspectiva sistémica, como estructuras de coinmunidad. Naturalmente, hemos de constatar que la distribución de los beneficios concretos de la inmunidad en las grandes «sociedades» estratificadas evidencia, desde antiguo, la existencia de fuertes desigualdades. La desigualdad en el acceso a las posibilidades de inmunidad fue sentida, ya desde pronto, como la manifestación más profunda de la «injusticia». Ésta fue exteriorizada como una oscura fatalidad o interiorizada como consecuencia de una culpa igual de oscura. Tal sentimiento sólo pudo ser compensado, durante los últimos milenios, mediante sistemas de prácticas supraétnicos y mentales –las vulgarmente llamadas «religiones» superiores–. Éstas mantuvieron abierto para todos, por medio de imperativos de lo sublime y universalizaciones abstractas de la promesa de salvación, el acceso a las mismas posibilidades simbólicas de inmunidad.

La actual situación del mundo se caracteriza por no poseer ninguna estructura inmunitaria conjunta que sea eficiente para los miembros de esta «sociedad planetaria». En el plano más alto la solidaridad sigue siendo una palabra vacía. Se le puede aplicar, ahora como antes, lo que dijo un controvertido estadista: «Quien dice *humanidad* quiere engañar». La razón es evidente: las unidades efectivas de solidaridad coinmunitarias serían hoy día, como lo eran en los tiempos pasados, de tipo familiar, tribal, nacional e imperial, y, desde hace poco, también *formateadas* en alianzas regionales estratégicas; funcionan, en el caso de que funcionen, de acuerdo con los formatos respectivos de diferenciación entre lo propio y lo ajeno. Las alianzas de supervivencia exitosas son, por ello, de momento, algo de índole particular (hasta las «religiones mundiales» pueden no ser otra cosa, conforme a la naturaleza de las cosas, que un provincialismo a gran escala). Incluso el concepto de «mundo» sería, en este contex-

to, una expresión ideológica, ya que hipostatiza el macroegoísmo de Occidente y de otras grandes potencias, no describiendo la concreta estructura de coinmunidad de todos los aspirantes a la supervivencia del escenario global. Todavía siguen rivalizando entre sí los sistemas *parciales*, de acuerdo con una lógica que hace, por lo general, de las ganancias de inmunidad de uno de ellos pérdidas de inmunidad para los otros. La humanidad no constituye un superorganismo –como afirman precipitadamente no pocos teóricos de sistemas–, sino que, por ahora, no es más que un agregado de «organismos» de un grado mayor que aún no están integrados, en absoluto, en una unidad de orden más alto capaz de operar.

Toda la historia es la historia de luchas entre distintos sistemas inmunológicos. Es idéntica a la historia del proteccionismo y de la *externalización*. La protección hace referencia siempre a una mismidad local, la externalización a un mundo circundante anónimo, del que nadie asume la responsabilidad. Esta historia abarcaría todo el período de la evolución humana, donde las victorias de lo propio sólo se podían pagar con la derrota del extraño. En ella dominan los sagrados egoísmos de las naciones y las empresas. Pero dado que la «sociedad planetaria» ha alcanzado el *limes* y presenta a la Tierra, de una vez por todas, junto con sus frágiles sistemas atmosféricos y biosféricos, como el escenario común y limitado de las operaciones humanas, la *práxis* de la externalización topa con un límite absoluto. A partir de ahí el mandato de la razón inmunológica sería una especie de proteccionismo de la totalidad. La razón inmunitaria global se encontraría a un nivel más alto que todo aquello que pudieron lograr sus anticipaciones en el idealismo filosófico y en el monoteísmo religioso. Por este motivo, la inmunología general sería la sucesora legítima de la metafísica, constituyendo la teoría real de las llamadas «religiones». Aquélla exige que se transciendan todas las diferenciaciones hasta ahora vigentes entre lo propio y lo ajeno. Con ello quedarían colapsadas las distinciones clásicas entre el amigo y el enemigo. Quien persista en la línea de las separaciones que ha habido hasta ahora entre lo propio y lo ajeno produce pérdidas de inmunidad no sólo para los otros, sino incluso para sí mismo.

La historia de lo propio entendido como algo demasiado pequeño y de lo ajeno a lo que se trata demasiado mal acabará en el mismo momento en que surja una estructura de coinmunidad, con la inclusión respetuosa de las culturas e intereses particulares y de las solidaridades locales. Tal estructura adop-

taría un formato planetario en el momento en que una tierra poblada de redes fuera concebida como lo propio y el exceso de explotación hasta ahora dominante como lo ajeno. Con este giro lo universal concreto devendría una entidad operacional. La totalidad desvalida se transformaría en una unidad capaz de proteger. El romanticismo de la fraternidad se vería reemplazado por una lógica cooperativa. La humanidad se convertiría en un concepto político. Sus miembros ya no serían los pasajeros de *la nave de los locos* del universalismo abstracto, sino cooperantes en el proyecto, totalmente concreto y discreto, de un designio inmunológico global. Si bien el comunismo fue, de antemano, un conglomerado de pocas ideas verdaderas y muchas falsas, antes o después tendrá que hacerse valer de nuevo su parte razonable: el punto de vista de que los intereses vitales comunes del más alto nivel sólo podrán realizarse con un horizonte de esfuerzos universales que cooperen entre sí. Esto empujaría a una macroestructura de inmunizaciones globales, a un *coinmunismo*.

Una estructura así se llama civilización. Las reglas de su Orden se han de redactar ahora mismo, o no se harán nunca. Éstas codificarán las antropotécnicas acordes con la existencia humana en el contexto de todos los contextos. Querer vivir obedeciéndolas significaría la resolución de adoptar en los ejercicios de lo cotidiano los buenos hábitos de la supervivencia común.

ÍNDICE ANALÍTICO

II
PROCEDIMIENTOS DE EXALTACIÓN

III
LOS EJERCICIOS DE LOS MODERNOS



Las tesis de Peter Sloterdijk, en su gran investigación acerca de la naturaleza del hombre, podrían ser comprendidas como la crítica del cuento del retorno de las religiones. No es la religión la que retorna, sino que, más bien –tal como Peter Sloterdijk documenta en su amplio estudio– encuentra su lugar algo muy fundamental en el presente: el hombre como ser que practica, como ser que, a través de sus ejercicios, se produce y se transciende a sí mismo.

«"¡Has de cambiar tu vida!" La voz que Rilke oyó en el Louvre se ha desprendido entretanto de su situación originaria. En el plazo de un siglo ha penetrado en el espíritu general del tiempo, más aún, se ha convertido en el contenido último de las comunicaciones que circulan por el mundo.»

Peter Sloterdijk, en su defensa de la ampliación de la zona de prácticas, tanto del individuo como de la sociedad, diseña una antropología básica y fundamentalmente nueva. El meollo de su ciencia del hombre reside en el conocimiento de la autoformación de todo lo humano. La actividad tanto del individuo como de los colectivos actúa incesantemente sobre él y sobre cada uno de ellos.

Son los hombres que se ejercitan expresamente los que encarnan de forma más clara ese tipo de existencia: labradores, obreros, guerreros, escribientes, yoguis, retóricos, músicos virtuosos o modelos. Este libro reúne sus planes de entrenamiento y récords de rendimiento en una visión general de los ejercicios que son necesarios para ser hombre y permanecer siéndolo.

«No puede negarse: el único hecho de importancia ética universal en el mundo actual es el reconocimiento, cada vez mayor y difusamente omnipresente, de que así no se puede continuar.»

